НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ



№6
2004

ISSN 01306936

№ 6, 2004 (293)
листопад-грудень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

№ 6
2004

У журналі

На першій сторінці обкладинки:
Селянська родина. с. Завалля на Снятинщині.
Світлина 1920 р. Зі збірки Івана Гончара.

Редакція висловлює щиру подяку дирекції Українського центру народної культури "Музей Івана Гончара" за надану можливість публікації світлини.

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Індекс 74328

Адреса редакції:
01001 МСП, Київ-1,
вул. Грушевського, 4,
тел. 229-50-29
e-mail: nte@etnolog.kiev.ua
http://www.etnolog.kiev.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації. Серія КВ. № 649 від 25. 05. 94.

Здано до набору 16. 10. 04
Підп. до друку 12. 11. 04
Формат 210 x 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 850 прим.
Зам. 1242.
Друкарня ВД "Академперіодика"

ПЕРВІСНІ ДЖЕРЕЛА СИМВОЛІКИ УКРАЇНСЬКОГО ГЕРОЇЧНОГО ЕПОСУ - ДУМ ТА ІСТОРИЧНИХ ПІСЕНЬ

Ірина МАТЯШ

Український героїчний епос (думи) — незаперечне свідчення багатої культури і блискучої талановитості нашого народу. Час виникнення жанру дум (XV ст.) співпадає з одним із найважливіших історичних етапів формування української нації, запеклою боротьбою проти іноземних загарбників. В основі дум — історичні реалії XV–XVII ст.: страждання українських полонених в татаро-турецькій неволі; героїзація перемог українських козаків-лицарів, що у кривавих битвах з різноманітними ворогами боронили права і незалежність як всього рідного народу, так і окремої людини. Думи не лише демонструють народне бачення історичних подій, а й втілюють моральні принципи та ідеали, які впродовж століть підтримували ідею національної незалежності та особистої гідності. Як зазначав Г. Гачев, епос — "перший універсальний акт свідомості суспільства"[1], поетичне свідчення творення державності, тому кожне суспільство прагнуло до створення таких монументальних форм народної творчості. Думи як специфічний жанр українського фольклору є своєрідним символічним кодом національної історії і культури.

В історичній науці тривалий час побутувала думка, що в процесі наукового дослідження лише писемні пам'ятки можуть братися до уваги. Так, глибоко усвідомлюючи своєрідність зображення історичних подій у фольклорних творах, М. І. Костомаров з об'єктивних позицій ученого, історика і фольклориста застерігав від генералізації фольклору як історичного джерела. За останні десятиліття скепсис змінився глибокою повагою і зацікавленістю до інформації, яка є у фольклорних текстах. Коли центр уваги дослідників зосередився на національній історії і культурі, явища народної свідомості (фольклор, мова) як чуттєва реальність набули нового значення. "Комплексне вивчення ритуалу, символів, вірувань, фольклору намітило той шлях, по якому пішла історична антропологія (як схильна називати себе нині галузь історичного знання, що зосереджується на всебічному аналізі людини в суспільстві)"[2]. У світлі структурно-символічного аналізу епічні тексти розглядаються як витвори культури і стають джерелом інформації, яка розкриває специфіку світогляду і побуту наших предків, втілену у символічних образах[3].

Слід зазначити, що на зв'язок символіки усного українського епосу з віруваннями більш історично віддалених епох звернули увагу ще дослідники XIX — початку XX ст. (М. Костомаров, М. Дашкевич, М. Пачовський, О. Лісовський, Д. Ревуцький та ін.). У своїй магістерській дисертації "Об историческом значении русской народной поэзии", захищеній 1844 року, М. І. Костомаров, виходячи з пріоритету духовного начала над матеріальним, зазначає: "Якщо народ має певне поняття про духовне значення якого-небудь предмета фізичного світу, то це означає, що такий предмет становить символ для народу"[4]. Важливість вивчення народної символіки для історії та етнографії вчений вбачав у тому, що вона служить важливим джерелом розуміння духовного життя народу, а через нього — і усвідомлення рушійних сил багатьох історичних подій. Розглядаючи у своєму дослідженні народну символіку як кодовий знак світобачення українців, М. Костомаров поділяє символи на три групи: а) природні, з досить прозорою семантикою; б) побутові, пов'язані з більш історично віддаленими епохами; в) міфічні, "составляющие достояние народного баснословия"[5]. Такий поділ показує, що так чи інакше кожна група символів має за першооснову міфо-обрядове світосприйняття: розуміння людини (мікрокосму) як частини природи (макрокосму); анімістичні уявлення, що ґрунтуються на такому розумінні; пошуки людиною захисту у могутніх сил природи і т. ін. Але не лише природна символіка домінує в народних піснях та епосі. В українських думах знайшли своє підсвідоме втілення архетип героя-захисника, своєрідне прочитання моделі світу, вшанування святості

родових взаємин, мотив переходу від одного соціального стану до іншого через обряд ініціації. Отже, в епічній символіці можна виділити такі групи:

а) космічна (астральна, рослинна, тваринна, водна і т. ін.), яка сягає первісних уявлень про стосунки людини з навколишнім світом, природою;

б) соціальна — пов'язана з вшануванням родових стосунків і перехідними обрядами;

в) темпорально-просторова — яка втілює поняття про час, простір, значення чисел.

Первісним джерелом епічної символіки є міфологія. Міфологічна символіка як явище донаціональне несе в собі вічні проблеми буття і в поетичній формі передає їх наступним поколінням, поступово формуючи духовну субстанцію етносу та виступаючи об'єднуючим началом національної самосвідомості і мистецтва. Як зазначав І. Огієнко, "пам'ятки людської думки збереглися за багато тисяч літ до нас, і вони, видно, охоплювали всю людину і кожен крок її життя й поступування, нічого не позоставляючи не вияснением. В основу такого життя клалися передання, які віками доповнювали це духове життя"[6]. Реконструкція міфологічних уявлень українців видається доволі складним процесом, обумовленим певними факторами.

По-перше, історичний джерельний матеріал про первісний світогляд українців дає уявлення скоріше про праслов'янську міфологію. Тому тривалий час у науці про українську міфологію взагалі не йшлося. Не виділено матеріал про українські вірування і окремою словниковою статтею в ґрунтовному енциклопедичному виданні "Мифы народов мира" (Москва, 1985; 2-е видання — 1991). Але рукописні матеріали і архівні документи свідчать про існування оригінальних народних вірувань, що постали з первісної міфології праслов'ян як на території Західної України, так і Східної. Наприклад, праця А. Онищука "Матеріали до гуцульської демонології", яка у першому варіанті мала назву "Матеріали до українсько-руської мітології[7]; чорновий автограф дослідження Я. Ф. Головацького "Очерк старославянского баснословия или мифологии", який теж показує бажання автора виділити у назві національну особливість українських вірувань[8]; рукописні матеріали М. Максимовича до статей "Заметки для русской мифологии", "Нечто о русской мифологии", в яких він намагається реконструювати пантеон божеств Київської Русі[9] та багато інших матеріалів, польових записів, які розпорошені по різних фондах. Українські вчені другої половини XIX ст. провели величезну роботу по збиранню, фіксації і публікації пам'яток української міфології. Серед найвідоміших видань і досліджень — збірки П. Чубинського; звід М. Драгоманова "Малорусские народные предания" (К., 1876); "Світогляд українського народу" (1876) І. Нечуя-Левицького, написаний під враженням праці О. Афанасьєва "Поэтические воззрения славян на природу"; дослідження М. Сумцова "Культурные переживания", яке побачило світ на сторінках "Киевской Старины" 1889 року; спроба класифікації новозібраного матеріалу Г. Булашевим у книзі "Космогонические украинские воззрения и верования" (К., 1909), "Знадоби до української демонології" в 3-х томах В. Гнатюка (Львів, 1904, 1912) та багато інших. Як зазначав І. Франко, "кожна спроба зробити тут крок наперед, навіть хоч би була й схиблена, має своє значення, бо викликає нові проби, нові кроки, нові поправки, нові, з кращим апаратом і ліпшою методою роблені, зусилля"[10]. Цілісну систему українських дохристиянських вірувань вибудував у своїй історично-релігійній монографії "Дохристиянські вірування українського народу" Іван Огієнко (Вінніпеґ, 1965).

По-друге, на давні язичницькі вірування величезний вплив мало прийняття християнства Київською Руссю 988 р., в результаті чого виникло двовір'я. Стародавні вірування як довговіковий набуток духовної культури не лише стали органічною частиною пізніших народних вірувань, трансформованих під впливом християнства, але є залишками первісного мислення, уявлень про світ первісної культури — символами, дешифрування яких є певною мірою шляхом до вивчення і сучасної духовної культури українців.

Уявлення первісних людей про структуру світу втілилися в універсальному символі світового дерева, який виявляється навіть у найбільш віддалених, генетично не пов'язаних між собою культурах. Світове дерево знахо-

диться, за первісними уявленнями, в центрі світу і символізує вертикальну (трикомпонентну) і горизонтальну (чотирикомпонентну) структуру світу. В слов'янській міфології світове дерево відоме як Вирій, райське дерево, береза, явір, дуб, сосна, яблуня.

Модель світу (світове дерево, світова гора, світовий стовп) символічно відтворюється у різних фольклорних жанрах: замовляннях, календарній та обрядовій поезії, піснях, епосі тощо. М. Пачовський писав: "З рослинного світу стрічаємося в думах і взагалі в піснях найчастіше з явором (що вважали в старині деревом життя), відтак з дубом (символ сили, кремезності), калиною та ін."[11]. Можна погодитися з цією думкою щодо пісень, а для дум характернішою є інша космічна модель.

Формальні вирази зачину дум "Маруся Богуславка", "Олексій Попович", "Буря на Чорному морі", "Невільницький плач" можна тлумачити як опис місця подій, але інше прочитання (з урахуванням сказаного про символічну модель світу) надає їм більш широкого узагальнення, своєрідного космізуючого значення: події, які відбуваються у центрі світу (Чорне море — світові води, білий камінь — світова гора), варті особливої уваги, а їх наслідки — особливої слави.

Образ світового дерева, моделюючи структуру світу, здійснює ще одну дуже важливу функцію — функцію зв'язку епох і часів, наступності культурних традицій людства, поєднання минулого, сучасного і майбутнього.

Найважливішим моментом первісної міфопоетичної свідомості була гармонійна єдність людини з природою. Первісна людина не виділяла себе з навколишнього світу і всесвіту взагалі, вона була частиною природи, такою ж рівноправною, як дерева, ріки, гори, тварини і птахи. Тому так природно було для наших предків називати тварин братами і сестрами, землю — матір'ю, а стихіям надавати людські імена.

Аналіз змісту і символіки дум показує, що таке шанобливе звертання до природи, яке сягає найдавніших анімістичних уявлень, відбилося в текстах давнішої частини дум. Козак Голота "хвалить-вихваляє" поле за те, що йому "при нещасливій годині сподобило", бажає полю "літо й зиму зеленіти". До низових рік звертається Фесько Андибер, називаючи їх "помошницями" Дніпра, просить: "Або мені помочі дайте, або мене з собою візьміте!" З подякою "низенько уклоняли" Дніпрові-Славуті після щасливої втечі козаки "гетьмана запорозького Самійла Кішки". Прощаючись із сестрою, брат говорить їй про повернення додому, коли буде "о святім Василії калина білим цвітом процвітати" (в іншому варіанті — барвінок). Калина і барвінок — елементи весільної обрядовості, причому барвінок "висаджується і на могилах, мабуть, через той таємничий зв'язок, який слов'янські народи знаходять між шлюбом і смертю"[12]. Отже згадка про калину або барвінок підсилює враження очікуваної смерті. Глибоко символічна дума також "Розмова Дніпра з Дунаєм", побудована як діалог рік. Аналогічний мотив персоніфікації ріки бачимо в "Слові о полку Ігоревім" (розмова Ігоря з Дінцем). Якщо одухотворена нежива природа вимагала поклоніння, то тварин первісні люди вважали своїми найближчими родичами.

Яскравим прикладом вірувань у кровну спорідненість людини і тварини можуть бути тотемічні міфи, перекази про фантастичних пращурів племені, роду. До реліктових мотивів, пов'язаних з тотемізмом, можна віднести мотив спорідненості козака або невільника з тваринами або птахами. Часто в думах останніми свідками смерті козака в степу стають саме "вовки-сіроманці" та "орли-чорнокрильці":

Стали ж до нього вовки-сіроманці прибувати,
Із темних лісів сизі орли-чорнокрильці налітати,
То й стали його тіло козацьке молодецьке
Терзати та пожирати...

("Втеча трьох братів з Азова, з турецької неволі").

Покинутий в степу брат звертається до вовків з проханням зачекати смерті, не шматувати ще живе тіло — і вони розуміють людську мову. Смерть повертає відчуття гармонії з природою — повернення до неї.

У тварин і птахів, яких козаки і невільники називають своїми братами, знаходять співчуття і допомогу:

"Там не сокіл квилить-прокволяє
як син до отця до матері з тяжкої неволі
поклон посилає,
Сокола ясного рідним братом називає"[13].

Образ сокола найчастіше зустрічається в думах, що зумовлено його символічним значенням. Як підкреслює П. Житецький, "сокіл в

думах не тільки вісник, але і символ вільної душі козацької"[14]. Крім традиційного значення, якого сокіл набуває у фольклорі — "символ чоловічої краси, розуму, сили"[15], варто згадати, що цей птах наділений магічними властивостями: він співвідноситься з моделлю світу, посідає "олтарне" місце; його використовують при гаданні з допомогою птахів. Дуже рано у фольклорних сюжетах він був осмислений як "переносник мертвих або шаманів (або пізніше — душ) у верхнє царство"[16]. Функція посередництва між живими і мертвими, між реальним і потойбічним світом, найскоріше, зберігається підсвідомо і в епічній символіці.

Поряд з соколом зустрічаються в думах також "орли сизопері", зозулі та "голубоньки сивенькі". Якщо орли — атрибут степового лицарського життя козака, то зозулі і голуби вказують на зв'язок з домівкою, родом; підкреслюють тугу рідних за козаком.

Найдорожчим для козака залишається все-таки кінь — вірний друг і бойовий товариш, найбільша цінність і обов'язковий атрибут лицаря. Іван Удовиченко просить свою матір придбати йому коня, який коштує досить дорого, щоб йти на Січ:

Коли б ти, мати, чотири воли польовії,
А три чабанії позаймала,
До города Крилова одогнала,
До орендаря, ще п'ятдесят золотих
Готовими грішми доплатила,
Коня мені на славу козацькую купила,
Що моя душа козацькая молодецькая дуже возлюбила.

("Івась Удовиченко, Коновченко").

Перед смертю Федір Безрідний дарує джурі Яремі атрибути лицарства: білогривого коня, козацький одяг та зброю, щоб той "добре дбав" про лицарську славу козаків.

В цих реалістичних сюжетах кінь не сприймається як своєрідний символ. Але слід згадати, що поряд з козаком, який помирає в степу залишається теж саме кінь. У міфологічній свідомості кінь сприймався часто як перевізник до царства мертвих, з "свого" світу в "чужий" світ.

У пізніших віруваннях зооморфних прародичів племені у їх ролі охоронців і захисників замінили духи, співвіднесені з родинним культом. Як зазначає І. Огієнко, "домове вогнище, на якому горів невгасимий огонь, здавна був головною святинею дому, — він беріг щастя дому і всіх членів родини. Домове вогнище було в нас першим жертовником, а голова родини — першим жерцем"[17]. Після смерті старший родич ставав захисником і оборонцем своєї родини, оскільки мешканець "того" світу, за стародавніми віруваннями, має особливу магічну силу. У думах сліди родинного культу виявляються в непорушності родинних зв'язків і суворому покаранні тих, хто їх порушив ("Втеча трьох братів з Азова"); у магічній силі батьківського благословення: "отцева і матчина молитва ізо дна моря душу виймає" ("Олексій Попович"); в повсякчасній турботі матері або батька про свою дитину: "...як то б'ється птиця об птиці, а родина об родині, ей, то так-то б'ється отець і мати об своїй кровній дитині" ("Сокіл і соколя"). В неволі і перед смертю козаки згадують не свою кохану, а матір і батьківщину, посилають додому звістку про свою загибель. Ці мотиви дум мали величезне виховне значення і характеризували думи як своєрідне українське явище.

Важливим щодо розуміння героїки дум є твердження К. Юнга про те, що образ героя — "є архетип, який існує з давніх давен"[18], генетично пов'язаний з міфічним Героєм Змієборцем. Вже в міфах особливу увагу привертали герої — виконавці волі богів, захисники племені.

З відомих сюжетів дум можна виділити низку таких, які концентрують увагу саме на героїці, прославляють козацьке лицарство. Це явище українського героїчного епосу привертало увагу багатьох дослідників (М. Пачовського, І. Каманіна, К. Грушевської та ін.). "Козацькими лицарями" І. Каманін називає Матяша старого, Феська Ганджу Андибера, Козака Голоту, Федора Безрідного, Івана Коновченка, Азовських та Самарських братів, Олексія Поповича, Бандуриста, що помирає[19].

Яскравим прикладом лицарства є подвиг Матяша старого:

Отаман Матяш старенький на доброго коня сідає,
Шість тисяч турок-яничар побіждає,
Бравославців-небувальців із полону одбиває"

("Отаман Матяш старий").

Довести свої лицарські якості прагне й Івась Коновченко:

Не багато Коновченко по долині Черкень погуляв,
Самих найстарших п'ятсот чоловік рицарів під меч пускав,

Шести живйом піймав,
На аркан зв'язав...
("Іван Коновченко").

Згідно з діями міфічного героя, який розділяє відвойовані скарби порівну між людьми свого племені, ділить "сокровища турецькі" порівну між козаками Іван Богуславець, віддає частину скарбів на "божії храми" Самійло Кішка:

А срібло, злато — на три часті паювали:
Первую часть брали, на церкви накладали,
На святого Межигорського спаса,
На Трехтемирівський монастир,
На святую Січовую покрову давали,
Которі давнім козацьким скарбом будували,
Щоб за їх, встаючи і лягаючи,
Милосердного Бога благали...
("Самійло Кішка").

Об'єднує козаків-лицарів висока мета — захист від степових кочівників (Матяш старий, Голота, Коновченко) та звільнення з неволі (Самійло Кішка, Іван Богуславець). Гіперболізація в зображенні цих героїв застосовується для підкреслення їхньої несхожості з іншими. Епітет "старий" відносно отамана Матяша є скоріше характеристикою не віку героя, а його досвідченості, утаємниченості. Подібний прийом зустрічається, наприклад, у "Калевалі": Вяйнямейнен одразу після народження називається "старий, добрий Вяйнямейнен".

На відміну від героїчних міфів, які циклізуються довкола одного героя, така циклізація в українських думах відсутня. Цей факт пояснюється початком записування дум на стадії спаду думової традиції: можливо, в старіших думах існували цикли, адже в думах про Хмельниччину все ж можна визначити головного героя — Богдана Хмельницького. Думи втілюють давнє розуміння героїки, яке поєднується з ідеалами козацького лицарства: готовність до захисту свого народу, справедливість, чесність, хоробрість, мужність, бойова кмітливість.

Ключем до розуміння певних універсальних істин, закодованих у думах є також і цифрова символіка. "Епічні числа", як зазначає Д. Ревуцький, колись "мали якесь релігійне розуміння й тепер стали "загальною формулою"[20]. Міфічна символіка чисел була сприйнята різними фольклорними жанрами: загадками, казками, епосом тощо. У архаїчних традиціях числа могли використовуватися в ситуаціях, яким надавалося сакральне, "космізуюче" значення, і числа ставали образом світу.

В міфічній традиції всі числа від 1 до 4, без винятку, символічні. Специфічне значення числа 1. В архаїчних текстах це число зустрічається дуже рідко. Дослідники вважають, що одиниця означає не стільки перший елемент ряду в сучасному розумінні, скільки цілісність, єдність. Більш того, це центр перетину Світової Горизонталі і Світової Вертикалі, який не має протилежного члена опозиції. У архаїчній свідомості одиниця співвідносилася з символом кола. Величезний етнографічний матеріал показує, що у слов'ян захист від зовнішньої стихії мислився саме у символіці кола завдяки його семантиці замикання, закривання. Символіка одиниці-цілісності знайшла своє втілення і в старовинних курганних похованнях, як іпостасі Космосу. Курганні поховання були типовими для козаків, про що свідчать і думи:

А шаблями суходіл копали,
А шапками да прилолами персть носили
Да високу могилу висипали...
("Федір Безродний, Бездольний").

Крім того, в думах символіка одиниці пов'язана з головуванням, протилежністю множині, особливим призначенням. Одна — Маруся Богуславка рятує невільників, один — Самійло Кішка — очолює втечу від Алкана-паші, один — Матяш старий перемагає "шість тисяч турок-яничар", один — Олексій Попович відвертає гнів моря.

На відміну від одиниці, число 2 лежить в основі бінарних опозицій, за допомогою яких міфопоетичні і давні наукові традиції описували світ. Основна просторова парна протилежність в думах — "свій — чужий", яка символізує як реальний простір "рідна земля — неволя", так і потойбічний "життя — смерть", "цей світ — той світ" і пов'язана з опозицією "чоловічий — жіночий", визначенням лицарства як чоловічого заняття; важливою також є опозиція "правда — неправда", що реалізується в етичних категоріях добра і зла. Зло несуть вороги, татари, турки, ляхи, добром є боротьба з ними, звільнення рідної землі від загарбників. Число два реалізується також у образах (парних) двох братів, або — (протилежних за статтю) брата і сестри, або протилежних за віком — сокіл і соколя.

Найцікавіше з точки зору своєї семантики і живучості у фольклорних жанрах число 3 — ідеальне число, образ абсолютної досконалості. Воно моделює вертикальну структуру світу: верхнє царство (небо) — серединне (земля) — нижнє (підземний світ). Число три найчастіше зустрічається в думах: а) для визначення кількості людей — три брати Азовські (схема, яка відповідає традиційній схемі чарівної казки два брати проти одного), три брати Самарські (всі порубані, постріляні), по "три докупи" сковані невільники у турецькій темниці, три "дуки-сребраники", що насміхаються над Феськом Андибером; б) для підкреслення міцності — трьома рядами ланцюгів прив'язують яничари Самійла Кішку, дають йому три "кубки дорогого напитка", щоб він сп'янів і знесилів; в) для зображення поділу на частини — на три частини розбивається в морі "козацьке судно" ("Олексій Попович", "Буря на Чорному морі"), на три частини розтинає Алкана-пашу Самійло Кішка.

Число 4, яке в думах зустрічається досить рідко, є образом ідеально стійкої структури, відбиваючи чотиричленну горизонтальну модель світу і упорядковану безкінечність: чотири сторони світу, чотири пори року, чотири епохи, "увесь світ за горизонталлю" і т. ін. Епічний простір дум — це "поле килиїмське", "шлях ординський", широкий Дніпро та вітер, який, за фольклорною традицією, дме "на всі чотири сторони".

Частіше число 4 реалізується в українському епосі у сумі двох основних чисел (3+4), що являє собою магічне число 7 — всесвітнє абсолютне число всіх символів. Як підкреслював В. Дашкевич, "число 7 і похідні від нього належать до улюблених чисел народного епосу"[21]. Найчастіше воно символізує кількість героїв або перебіг часу:

В городі Мерефі жила вдова,
Старенька жона, Сірчиха-Іваниха.
Вона сім літ пробувала,
Сірка Івана в очі не видала.

("Вдова Сірчиха-Іваниха")

Похідні від числа 7 (і взагалі "великі" числа, символічність яких, порівняно з "малими" досить незначна) несуть значення "багато", "дуже багато". Саме у цьому значенні і використані "великі" числа в думах: "тридцять літ" сидять у темниці невільники, яких звільнила Маруся Богуславка; "п'ятдесят штири годи" пробули в неволі козаки Самійла Кішки; "десять літ" пробув у неволі Іван Богуславець; триста п'ятдесят ворогів порубав Іван Коновченко, п'ятдесят козаків ховали Федора Безродного тощо. Таке значення числової символіки допомагало підкресленню героїки подвигів козаків.

Поглиблене дослідження епічної символіки відкриває нові можливості інтерпретації думових сюжетів.

1 *Гачев Г. Д.* Содержательность художественных форм: Эпос. Лирика. Театр. — М.: Просвещение, 1968. — С. 87.

2 *Гуревич А. Я.* М. Блок и "Апология истории" // Блок М. Апология истории или Ремесло историка. — 2-е изд. — М.: Наука, 1981. — С. 210.

3 Новий підхід до аналізу дум на засадах структурної антропології запропонувала доктор Гарвардського університету Оксана Грабович.

4 *Костомаров М. И.* Об историческом значении русской народной поэзии // Костомаров М. І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. — К.: Либідь, 1994. — С. 59.

5 *Костомаров М. І.* Там само. — С. 60.

6 *Іларіон, митр.* Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія. — К.: Обереги, 1992. — С. 5.

7 ЦДІАЛ. — Ф. 3с/309. — Оп. 1. — Спр. 1694. — 171 арк.

8 Відділ рукописів ЛНБ ім. В. Стефаника НАН України. — Ф. Гол. — Спр. 746. — 61 арк.

9 Інститут рукописів ЦНБ ім. В. І. Вернадського НАН України. — Ф. 1. — Спр. 1412—1717. — 36 арк.

10 *Франко І.* Передмова // Посмертні писання Митрофана Дикарєва з поля фольклору й мітології. — Львів, 1903. — С. 5.

11 *Пачовський М.* Дещо про руські билини і думи. — Львів: Друк. НТШ, 1893. — Арк. 6.

12 *Костомаров М. І.* Там само. — С. 65.

13 Відділ рукописів ІМФЕ ім. М. Рильського НАН України: Ф. 11—4. — С. 623. — Арк. 6.

14 *Житецький П.* Про українські народні думи. — К.: Друкар, 1919. — С. 20.

15 *Костомаров М. І.* Там само. — С. 96.

16 *Новікова М.* Коментар // Українські замовляння. — К.: Дніпро, 1993. — С. 73.

17 *Іларіон, митр.* Там само. — С. 124.

18 *Юнг Карл Густав.* Психология и религия. Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991. — С. 73.

19 *Каманін І.* Українські богатирі козацької доби // Записки Українського Наукового Товариства в Києві. — 1913. — Кн. II. — С. 22.

20 *Ревуцький Д.* Українські думи та пісні історичні. — К.: Час, 1919. — С. 32, 21.

21 *Дашкевич Н. П.* К вопросу о происхождении русских былин // Чтения в Историческом Обществе Нестора летописца. — 1889. — Кн. 3. — С. 15.

НОВОРІЧНІ СВЯТА І ОБРЯДИ ЗАПОРОЗЬКОЇ СІЧІ І ФОЛЬКЛОР ПІВДНЯ УКРАЇНИ

Ірина ПАВЛЕНКО

Ритуали Запорожжя постійно привертали увагу сучасників степового лицарства, тому неодноразово згадувалися або описувалися в документах, літописах та мемуарах XVII – XVIII ст., але вивчення обрядового життя унікальної спільноти починається тоді, коли запорозького козацтва вже не існувало, місцевість була заселена не лише його нащадками, але й вихідцями з різних українських земель, росіянами, німцями, болгарами та представниками інших етносів. Звичаї та обряди запорожців здебільшого пам'ятали в населених пунктах, які Я. Новицький назвав "запорозькими попелищами", і фіксувалися вони у формі окремих обрядових дій, усних оповідань та переказів.

Перші відомості про новорічну обрядовість Запорожжя належать Гійому де Боплану. Очевидцем запорозьких новорічних рад він не був, знав про них лише з усних джерел, тому й описав так, що все сприймалося як доказ козацького дикунства, повної анархії, або як авторська вигадка [1, 41]. Лише останнім часом висловлюються припущення, що його згадка про можливе вбивство кошового під час ради – це спотворені свідчення про "ритуальне збиткування над старшиною під час її виборів" [2, 88].

Більш достовірні відомості знаходимо у роботі російського офіцера князя С. Мишецького, який чотири роки (1736–1740) перебував на Запорожжі, мав змогу спостерігати та чув розповіді про січові традиції від запорозької старшини [3]. Після С. Мишецького відвідав запорожців О. Рігельман, але, описуючи особливості побуту та ритуалів Січі, він повністю спирається на роботу свого попередника [4, 727].

У грудні 1748 року прибув на Січ російський секунд-майор Олександр Нікіфоров, офіційний рапорт якого від 11 січня 1749 р. та секретна записка на "величайшее имя" від жовтня 1749 р. військового писаря Петра Чернявського лягли в основу невеличкої розвідки Ал-ра Андр-ського. О. Нікіфоров зазначив, що подає опис "внутрішніх розпорядків в Січі запорізькій, які він мав нагоду спостерігати" [5, 127].

Двічі протягом 1750–51 рр. навідувався на Січ монах Яценко-Зеленський, спогади якого побачили світ лише у 1915 р. Він засвідчив справжню релігійність запорожців і суперечливість їх ритуальної поведінки, оскільки, на його думку, їх набожність не поступається грецькому старовір'ю, і в той же час він "ніби ненавмисно розважився за козацький рахунок ними же створеною оперою, про яку ми хоч вже й чули, але стільки ж вірогідного, як і про інші звичаї цього світського монастиря" [6, 3].

Новорічне обрання старшини описане у першому іноземному історичному творі про Україну Ж-Б. Шерера, який, за його ж свідченнями, спирався на письмові джерела [7, 165]. Ці ж джерела використали Г. Ф. Міллер та Д. М. Бантиш-Каменський [8, 39–41; 9, 245–248].

На офіційних архівних документах та спогадах Й. Гладкого ґрунтує свою розповідь про запорозькі новорічні традиції в часи Нової Січі А. Скальковський. Сам історик зазначив: "Й. М. Гладкий говорить, посилаючись на легенди і звичаї, які збереглися на його Задунайській січі..." [10, 66–67].

Значна роль у вивченні запорозької історії та культури належить Д. І. Яворницькому. До питання про новорічну запорозьку обрядовість він вперше звернувся у невеличкій розвідці "Як стрічали запорожці Новий рік" [11], а потім розширив дослідження у роботах "Нарерки з історії запорозьких козаків та Новоросійського краю" (використані в основному фольклорні джерела) [12] та "Історія Запорозького козацтва" (опис Різдва та новорічної ради містить прямі посилання на історичні праці [13, 272–273, 246–247, 480]).

Докладний огляд етнографічних праць про минуле Катеринославщини, у тому числі тих, де є опис обрядовості, подано у розвідці Володимира Білого. Автор відзначив, що у "сві-

доцтвах" про особливості побуту та ритуального життя Запорожжя було багато вигаданого, це були свідчення переважно фольклорні, що своєрідно пояснювали незвичайне [14].

Аналізу та сучасній інтерпретації новорічної обрядовості Запорожжя присвячена розвідка В. Балушка, назва якої ("Головний ритуал Січі") акцентує увагу на одному з актів новорічного дійства. Автор зазначив, що "хоча кількість наукових праць, присвячених Запорозькій Січі постійно зростає, недостатньо визначеним є на сьогодні обрядове життя запорожців. І зокрема ритуал, який можна визначити як центральний — вибори кошового отамана" [2, 85]. У статті не лише аналізується ритуал, але й поставлено ряд проблем, які ще потребують дослідження.

Загальний "сценарій" січових новорічних ритуалів, як і скрізь в Україні, був структурно та семантично багатошаровим, оскільки в кожному ритуалі "виявляється сильне переплетіння стадіальних відмін, неадекватне переломлення уявлень" [15, 4], складався з цілого комплексу обрядових дій, що виконувалися зі Святвечора до Водохреща. У всіх відомих письмових джерелах основний акцент зроблено на новорічній раді та практично не зверталася увага на традиційний з'язок і органічне злиття на Запорожжі всіх елементів зимового обрядового циклу, чим мотивоване побутування думки про те, що новорічна обрядовість колись була пов'язана з історично змінюваною датою зустрічі нового року [2, 85, 87]. Весь контекст запорозької новорічної містерії, який випливає з чисельних джерел, насамперед фольклорних, особливості січової обрядовості, пов'язаної з Різдвом та Водохрещем, свідчать, що дата перерозподілу території та переобрання старшини була постійною, зберігала традиційний зв'язок із сонячним календарем та відповідала семантиці дванадцятиденного циклу, пов'язаного з ідеєю загального оновлення світу.

Уявлення про сакральність новоріччя своєрідно інтерпретувалося у широко розповсюджених легендах про оновлення скарбів, які на Нижній Наддніпрянщині постійно називаються кладами. За народними повір'ями, перечищення скарбу можливе лише в сакрально марковані дні, пов'язані із сонячним календарем, і в загальнослов'янському контексті це виявляється в поширені легенд про вогняний цвіт папороті на Івана Купала. В чисельних переказах про козацькі скарби день літнього сонцестояння, наскільки відомо з існуючих записів, не згадувався: за поширеними віруваннями, козацькі клади перечищалися на Новий рік та Великдень (скарби шукають "проти Нового року", коли гроші горять [16, 103], у балці Лишній над "грошима кожного року двічі блищить вогонь: проти Нового року та Великодня. Це вони обновляються через вогонь, перечищаються ..." [16, 103], "уночі проти Нового року" можна побачити клад у вигляді "свічечки" [16, 112], "Під Новий рік горять гроші; потрібно примітити місце та зранку копати" [17, 28]). Усталеність часового маркування свідчить про первинний зв'язок повір'я та зумовлених ним наративів з періодом зимового сонцестояння та з золотом як одним із атрибутів сонця.

О. Нікіфоров, який перебував на Січі з 22 грудня 1748 р., писав, що запорожці збираються на Січі напередодні Різдва: "До свята Різдва Христова козаки, що знаходяться по степах та рибних ловлях, у зимівниках, з'їхалися у Січ", і всі разом присутні на ранковій різдвяній літургії [5, 131]. Колишній запорожець М. Корж, згадуючи про давні звичаї, описує і особливості січової обрядовості на Хрещення: "...в день Богоявлення всі січові козаки без винятку, а також із зимівників та з заводів, де б хто не був, збиралися в парад і йшли до церкви" [18, 42]. Таким чином, уся спільнота була в зборі зі Святвечора і до Богоявлення. Збір членів родини на Святвечір — характерна ознака української календарної обрядовості і простежується як обов'язковий елемент ритуалу у всіх регіонах. У чоловічій спільноті сила січового тяжіння виявлялася сильнішою за силу родинних зв'язків, запорозьке товариство було вищою цінністю у порівнянні із сім'єю. Безумовно, це докорінно відрізнялося від обрядовості всього довколишнього слов'янського світу, де вважалося поганою прикметою перебування когось із членів родини у Святвечір поза домом.

Загалом новорічна обрядовість Запорожжя має як специфічні, так і загальноукраїнські елементи. Збереглися свідчення, що на Запорожжі, принаймні в період Нової Січі, існувала традиція виконання хлоп'ячими гуртами ко-

лядок: учні січової школи отримували частину прибутків за колядування під вікнами куренів та поздоровлення товариства на Різдво Христове та Новий рік [10, 286; 13, 452]. Отже і тут, як скрізь в Україні [19, 138; 20, II, 57; 21, 36] та в багатьох країнах зарубіжної Європи [22, 49], значна ритуальна роль належала молодшій частині спільноти.

На Різдво в обрядових діях брала участь вся спільнота та мешканці Січі. Починаючи з цього дня козаки з подарунками ходили у гості до старшини, а та повинна була частувати їх. Подібне дійство відбувалося і в інших регіонах: серед надісланих П. Чубинському з Новгородволинського повіту записів є опис різдвяних обрядів: "...старі люди йдуть самі до священика і несуть йому подарунки. Священик дякує їм та пригощає" [23, 75]. За С. Килимником, перший день Різдва — свято роду; обов'язковим було одвідування дорослими дітьми (із хлібом та їжею від святкової вечері) батьків та частування в домі старших роду, до яких в цей день з'їжджається вся родина [21, 40—41]. Те ж за семантикою відбувалося на Січі, лише дії старійшин роду виконувала старшина, а молодших родичів, дорослих дітей — козаки. Ці ритуальні функції закріпилися і в тому, що під час обрання козаки починали називати отамана батьком, а він їх синками. Синами називали і козаків, що відносно недавно прийшли на Запорожжя [13, 148]. Таке символічне структурування стосунків чоловічої частини родини неодноразово фіксувалося фольклором: "Як виберуть кошового, так він і командує. Як добрий вояка, то й обирають, і почитають, як батька діти..." [24, 268]

Під час різдвяних свят старшина отримувала "ралець" "від шинкарів, купців і ремісників: вони збиралися трьома окремими групами, з'являлися на поклін до кошового та несли йому свої дари" [13, 177]. Ці люди не мали козацьких прав, тобто в запорозькому соціумі належали до найнижчого рівня. На Запорожжі обдаровування старшини велося по низхідній: від кошового до осавула, що символізувало поступове "зменшення" та повне зникнення "старої" тогорічної влади і наступ ритуального безвладдя. "Ралець" несли старій старшині, тій, яку через декілька днів переобирали: від неї вже не чекали захисту, підтримки, допомоги, а тому обов'язковість "ральця", до складу якого неодмінно входили лисячі шкури та хліб, може бути пояснена лише в контексті ритуалу. Хліб був обов'язковим атрибутом святкової вечері, що в українських селах після "багатої куті" діти носили старшим родичам та хрещеним батькам. Цінність хліба на Січі була надзвичайною, оскільки випікали його дуже мало. Сакрально-обрядова функція хліба серед запорожців виявлялася і у тому, що для розгляду будь-якої важливої справи потрібно було, за свідченням, взяти з собою хлібину, "буханець": коли хліб на столі, неправду сказати неможливо. Хутро — знак природного світу, багатства та благополуччя. В той же час лисиці сприймалися як хтонічні істоти, отже "ралець" підкреслював зв'язок подій та того, кому дарували, з нижнім світом, з тим, що вже віджило свій вік.

О. Нікіфоров мав змогу спостерігати, як після різдвяної літургії і святкового обіду кошовий та інша старшина пригощали всіх козаків вином, "і таким чином продовжувалося ...до першого числа січня; найбільше сіромахи перебували в безперестанному пияцтві, роблячи при цьому неописуване свавілля і старим та розумним козакам турботу та явну образу, від кого не були почастовані." [5, 131]. Цей розгул ритуальної анархії ніхто й не намагався зупиняти або обмежувати. За свідченнями Д. Яворницького [12, 80], апогею новорічне безчинство досягає після обрання старшини, коли починається надзвичайне навіть для Запорожжя загальне частування "за рахунок обраної старшини" [12, 78—79], танці, пісні, новорічне рядження, лазіння по вкопаному в землю обтесаному стовпу, змагання вершників. У цій атмосфері можливі навіть суперечки між "молокососом" та "сивовусим лицарем" [12, 80], чого, звичайно, враховуючи авторитет старих козаків, на Січі не було. Привертає увагу згадка про новорічне переодягання з характерною маскою, що підкреслює зв'язок часу з хаосом, відсутність меж між цим та іншим світом: "химерний запорожець" переодягається чортом, "а для більшої подібності з нечистим облився дьогтем з голови до ніг. Справжній чорт!" [12, 80]. Ця маска (ритуальна роль) знаходить продовження і у ритуалі водосвяття — вигнання не-

чистого. Це також свідчить про семантичну єдність усіх новорічних ритуалів Запорожжя.

Характерним явищем січової календарної обрядовості були бої між куренями. Перший опис "двобою", пов'язаного із обранням старшини та структуруванням соціуму, зустрічається у роботі С. Мишецького: "...Ці (козаки) мають війську своєму на дві частини розділення і називаються одні курені вишніми, а інші — нижніми". Під час ради, якщо козаки не можуть дійти згоди, може початися "сварка і бійка..., бійка в той час може бути великою, де й до смерті один одного вбивають, і як дуже розійдуться, то не лише людей, а сильніша сторона у слабкішої і курені ламає та інші їм великі образи чинить..." [3, 19]. У роботі Ж.—Б. Шерера як обов'язковий елемент новорічної ради згадується битва між "нижніми" і "верхніми" куренями [7, 164].

Усі свідчення містять інформацію про обов'язковість імітації боротьби двох груп з "нижньо / верхнім" поділом, але курені будувалися в одній площині, отже реального (а не ритуального) сенсу у такому поділі не було. Член Катеринославської наукової архівної комісії Н. Биков звернув увагу на те, що на Запорожжі багато було "подібного давньому побуту вічевої Русі", спільні риси, між іншим, він вбачав у виборності старшини та в тому, що "траплялося у цих козацьких вічах, як і у Новгородській республіці, бійки та міжусобиці. На виборах траплялися грабунки "базарних людей". Але після бійки молодецької все приходило до рівноваги" [25, 96—97]. Автор відзначив обов'язковість ритуального двобою сторін як у Новгороді, так і на Запорожжі. Традиційні новгородські кулачні бої мали легендарно-міфологічне обґрунтування і розглядалися як справджене Перунове прокляття: таким чином вони пов'язувалися з культом Громовика. Враховуючи кількість топонімів та топонімічних переказів, що пов'язані з іменем та атрибутами Громовержця на Нижній Наддніпрянщині, поширеність легенд про Перуна в досліджуваному регіоні, можна вважати, що боротьба "низу" та "верху" на території Запорожжя, як і в давньому Новгороді у період слов'янського язичництва, була відлунням ритуальної імітації основного міфу. В. Іванов та В. Топоров на значному слов'янському та балтійському матеріалі доводять приуроченість поєдинку Громовика зі Змієм до Нового року [26, 118].

1 січня рівно опівдні на Січі проводилися ритуали, що мали архаїчні витоки і на інших українських землях в цей день не фіксувалися. За свідченнями етнологів, майже в кожній конкретній традиції можна (хоча б умовно) виділити "головний" ритуал — "звичайно це основний календарний обряд, що здійснюється на межі старого та нового років і "розігрує" основний прецедент — творення світу" [27, 18]. Переобрання запорозької старшини іноді називають головним ритуалом Січі, але першого січня за різними сценаріями на Запорожжі обов'язково проходило дві ради, результати яких були однаково важливими.

Перша, на якій перерозподілялися угіддя, проводилася старою старшиною: визначну роль відігравали минулорічний кошовий (він ритуально ініціював її проведення), січовий писар (готував папірці-жереби та проводив ритуал "кидання ляс"), куренні отамани, які були наділені правом тягти жереби та отримувати долю для свого куреня. Все проводилося статечно, без суперечок та бійки. Запорозька сірома була свідком дійства та гарантом його легітимності. Таким чином відбувалося нове структурування простору при старому структуруванні суспільства, творення нового світу старим соціумом.

За традицією, що йде від праць деяких мемуаристів XVIII ст. (наприклад, від О. Манштейна, який вважав щорічні вибори старшини засобом отримання грошей від російського монархічного двору [28, 23]), під час опису та аналізу запорозької обрядовості враховувався економічний або соціальний сенс подій і не брався до уваги ритуальний. Цей підхід домінує і в головній праці з історії запорозького козацтва: "Щорічний за жеребом розподіл землі проходив з-за неоднакового багатства запорозьких урочищ: одні з них були надто багаті, інші — надто бідні... Вважають також, що цей щорічний розподіл земель був у залежності від більшої чи меншої загрози зі сторони ворожих запорожцям сусід, так що кожен бажав отримати собі угіддя далі від південного кордону, щоб бути у безпеці від татар" [13, 165], але існував і інший семантичний шар: перша новорічна рада знаменує перехід від несформованості, розмитості кор-

донів окремих ділянок і всієї запорозької території (ця неструктурованість починається тоді, коли більша частина козацтва покидає цей простір для участі в раді і ритуально територія стає "не своєю", тому умовно її не існує: вже сам процес підготовки жереба, "ляс" — це ритуальний розподіл та символічне розчленування світу, оскільки на кожному папірці записана назва якоїсь окремої частини території), до ритуально оновленого та знову структурованого світу, частини якого належать куреням та мають, як і всі вольності запорозькі, усталені кордони. Відомі описи ритуалу щорічного перерозподілу на Запорожжі свідчать про жеребкування як невідворотний процес: всі сприймали свій жереб як належне і курінні отамани дякували за нього.

Наявні джерела суперечливі у питанні про те, що піддавалося перерозподілу під час жеребкування, або, як це називалося на Запорожжі, — "кидання ляс" (Д. Яворницький пояснює: "слово "ляси" однакового кореня з німецьким "Loos", що значить жереб і, вірогідно, перейшло до козаків через поляків" [13, 472]). С. Мишецький відзначав, що відбувався розділ "річок від порогів до самої Буг-ріки, і яка річка якому куреневі дістанеться, то на тій річці того куреня козаки примушені весь рік рибу ловити, а на чужу річку виїхати на ловлю риби, без дозволу, ніхто не сміє" [3, 17]. Він же повідомляє, і це свідчення відповідає загальному контекстові ритуалу, що "рада у них чиниться за своїм звичаєм опівдні". Старий кошовий, звертаючись до війська, оголошує: "у нас Новий рік; належить нам за давнім нашим звичаєм, розділ у війську рікам й урочищам учинити", і після цього кидають ляси: кому що за жеребом достанеться, то тими річками та урочищами будуть володіти" [3, 17]. За донесенням О. Нікіфорова, "кидали жереби, написані на малих ярликах, на річки та озера, які на рибну ловлю якому куреню дістануться." [5, 131]. Бантиш-Каменський писав, що "за давнім звичаєм" на курені розділяли "ріки, річки та озера для рибної ловлі" [9, 246]. В цих записах немає згадок про розподіл землі, що відповідає умовам давнього козацького хазяйнування (Г. Ф. Міллер відзначив, що козацтво "годується від тваринництва, ловлі тварин та рибного промислу" [8, 39]) та узгоджується з частими фольклорними згадками про рибну ловлю. Про інші види запорозького господарювання у фольклорі практично не згадується. Залежність життя козацтва від рибальства та мисливства підкреслюється тим, що більшість прикмет та повір'їв, які побутували у регіоні, були пов'язані із цими видами промислів. Роль Дніпра та інших річок у житті краю відтворено і в регіонально своєрідних елементах Святвечора, коли на столі обов'язково були: "пісні пироги або вареники, обложені зверху рибою, потім в чаші велика риба..." "Перед рибою ...батько примовляє: "Не гнівіцця на Дніпро, щоб не гнівився Дніпро на вас" [29, 23]. Головним маркером простору у героїчних думах, історичних піснях та народній прозі Нижньої Наддніпрянщини є гідроніми; ріки — часті персонажі пісень Запорожжя ("Розмова Дніпра з Дунаєм", "Жалувався Дунай Морю" та ін.), значна кількість топонімічних легенд та переказів пов'язана з назвами рік, річок, озер, порогів, островів.

Ж.-Б. Шерер зазначав, що під час "оновлення року" за жеребкуванням розподіляються річки і поля [7, 162]: автор просто не уявляв, як можна ділити річки та не розподіляти землю, яка скрізь вважалася головною цінністю. У дослідженні А. Скальковського існує протиріччя між традиційною назвою ритуалу: "кидати ляси на річки", та його наслідками — розподілу річок та землі для господарювання [10, 60]. Воно виникало, оскільки йшлося про часи Нової січі, коли вже відбувалася активна аграрна колонізація краю та змінювалися традиційні форми запорозького буття; ці зміни могли внести і деякі корективи у щорічний ритуал. Загалом же, на відміну від інших українських земель, новорічна обрядовість запорожців не мала елементів, пов'язаних із землею та землеробською діяльністю. Враховуючи особливості життя та діяльності спільноти, постійну загрозу ворожих нападів та особливості геокліматичних умов (значна частина території колишніх Вольностей Запорозьких і нині вважається зоною ризикованого землеробства), такі елементи, якщо і заносилися з інших земель, у спільноті воїнів редукувалися.

Всі новорічні ритуали запорожців обов'язково проводилися в Січі, яка ще називалася Кошем. За дослідженнями І. Срезнев-

ського, слово "къшь" означає "жереб"; "къшение" або "кошение" — процес жеребкування; "кошитися" — кидати жереб; "прокъшити" — перемогти у жеребкуванні [30]. Отже Кіш — це не тільки центр Запорожжя, але й місце наділення долею. Під час перерозподілу річок кожен курінь отримував свою частку, а це семантично тотожне символічному перерозподілу долі, що відбувався між членами колективу під час новорічних свят або при народжені чи смерті людини. І якщо традиційно в календарному або родинному ритуалі на інших українських (і слов'янських) землях кожен учасник наділявся власною долею, символізованою частиною обрядового хліба або каші, то у новорічному запорозькому розподілі за жеребом-"долею", часткою спільного майна наділявся військовий колектив — курінь. Відсутність індивідуального права на угіддя зумовила збереження архаїчної форми перерозподілу — не людині, а родові або родині, а в запорозькій традиції — куреню, паланці. У свою чергу, такий підхід зумовив і "безособовість" багатьох історичних пісень та легенд Запорожжя, коли герой — запорожці або запорожець, що не має власного імені, оскільки він один із спільноти рівних. Навіть у піснях та переказах про руйнування Січі згадується васюринський козак, що є козаком Васюринського куреня. Право на власне ім'я у народній творчості Нижньої Наддніпрянщини серед запорожців мають "славні із славних", герої, чиєї особливості вже неможливо було не відзначити.

Традиція перерозподілу території, якою володіє спільнота, у контексті українського громадського побуту і звичаєвості середньовіччя не була регіонально обмеженою. В українському селі, крім ритуально-символічного перерозподілу (наприклад, весільного короваю, поминального кануну та ін.), довгий час зберігалася система народних правових звичаїв, за якими сільська громада мала право (і користувалася ним) на періодичний перерозподіл землі, могла відбирати наділи у одних господарів та віддавати їх іншим. Крім землі, "у користуванні громади перебували спільні ліси, водоймища, пасовиська. За середньовіччя усі общинники користувалися ними спільно на правах колективного власника", а отже також мали право на періодичний перерозподіл. "В деяких районах Сумської області ще й нині щорічний розподіл сіножатей між окремих сімей відбувається у відповідності з методикою общинних переділів" [31, 152]. Для кожного села загальний збір громади був явищем надзвичайним, на ньому вони могли обирати і сільську старшину, яка, правда, потім затверджувалася паном або державною структурою. На відміну від січової ради, збір сільської громади не мав усталеного, ритуально зумовленого часу, але семантика дій свідчить про те, що новорічний перерозподіл та переобрання старшини на Січі генетично споріднені з некалендарними (можливо, такими вони стали з часом) традиціями українського громадського побуту. У чоловічій спільноті збереглися більш архаїчні риси, що виявилося у календарній приуроченості дій.

За першою радою на Січі відбувалася друга, за іншим сценарієм та зі зміною ритуальних ролей. Вона починалася з нового збирання козаків за знаком військового Довбуша. Тут вже діяла вся спільнота, надзвичайну активність виявляла сірома. Старшина на деякий час взагалі покидає майдан. У процесі другої ради символічно руйнувалося старе структурування суспільства, та творилося нове.

Друга рада починалася з того, що старий кошовий, як і всі інші минулорічні обранці, ритуально позбавлявся знаків соціального та культурного статусів, оскільки повинен був "палицю свою, принісши до прапору, покласти на свою шапку..." [3, 17], але перед цим пропонував, згідно з давніми традиціями (давність звичаїв завжди підкреслюється учасниками ритуалу, всіма історіографами і носіями фольклорної пам'яті про козацтво), провести обрання нової старшини. Якщо він задовольняв спільноту, то його не переобирали, але могли переобрати інших. Навіть коли реальне переобрання не відбувалося, ритуал зберігався і кошовий, як і вся старшина, перед новим обранням повинен бути перед спільнотою без шапки та знаків влади, що символізувало відсутність соціального статусу. Якщо вирішували переобирати, той, кого переобирали, покидав майдан.

У той час, як минулорічна старшина повністю втратила право на керівництво спільнотою, на Запорожжі досягалась цілковита правова та ритуальна рівність і потенційна

невизначеність вибору. У період безвладдя сірома мала повну владу над тим, кого обирала. Як і в перерозподілі землі, все залежало від випадку, долі, оскільки найчастіше обирали кандидатуру, висунуту куренями-переможцями у ритуальному двобої. Навіть повернення потенційного обранця у коло не означало остаточне його обрання. Іноді рада тривала декілька годин або днів і весь час називалися нові кандидатури.

При проведенні ритуалів змінюється мовна поведінка учасників: сучасники відзначали "гучність" ритуалів Січі. Козаки у колі не розмовляли, а, як правило, кричали, що могло мати як утилітарне значення (при великій масі народу була хоч якась надія, що тебе почують), так і ритуальне, оскільки галас відрізняється від буденної мови. В. Тернер відзначив, що ритуали зміни статусу часто "супроводжуються грубою вербальною та невербальною поведінкою" [32, 170], і це спостереження (зроблене на іншому матеріалі) відповідає ритуальній поведінці запорозької сіроми: зникає поштиве ставлення до старшини, її можна лаяти, називати майбутнього кошового "скурвиним сином" (за переказами, гіршого вислову запорожці не знали: "од них і поганого слова не почуєш; "скурвий сину", ото у їх найбільша лайка" [24, 269]), штовхати та навіть бити його.

За спостереженнями Є. Мелетинського, ритуали "звернені до індивідуальної психіки людини головним чином у плані пристосування індивіда до соціуму, перетворення його психічної енергії на певним чином зрозумілу суспільну користь" [32, 111]. В. Тернер зазначає, що ритуальне приниження має значний вплив на подальшу поведінку ініційованого, "обмежуючи гординю того, хто займає більш високе положення чи посаду" [32, 171]: під час посвячення неофітів "їм потрібно показати, що самі по собі вони — глина, прах, всього лише матеріал, форму якому надає суспільство" [32, 179]. Він наводить приклад лицарського посвячення, напередодні якого претендент наодинці повинен був розмірковувати про власну мізерність. Оскільки подібні дії відбувалися на Січі — потенційний обранець виходив за межі ради — кола і закривався у власному курені, зберігаючи мовчанку — ці ж функції січового обрання старшини відзначає Д. Яворницький [13, 167], а слідом за ним і В. Голобуцький: "Обранець мусив пам'ятати, що він — слуга товариства і останнє настановляє його своїм володарем, але й може перетворити на прах" [34, 224]. Але це лише один із семантичних шарів дійства.

У багатьох джерелах є вказівка на те, що під час вибору практично вся старшина була поза колом у своїх куренях. Ця дія може мати множинну семантику. З одного боку, так посилювалася невизначеність остаточного вибору: "Кандидати, яких імена викликували на площі, повинні були зараз же піти до свого куреня, щоби особистою участю не помагати своєму виборові" [13, 167]. З іншого, — це віддаленість від сакрального центру, яким січовий майдан ставав під час новорічних ритуалів, і заглиблення у стихію хаосу, а отже і смерті (курені в ритуалі символізують чужий простір) місце в курені, за ритуалом прийняття на Січ, є аналогом домовини, її ритуальним двійником. А. Скальковський, описуючи за фольклорними джерелами традицію прийняття козака до куреня, наводить слова курінного отамана, що супроводжували відведення новакові місця в курені: "Ось тобі і домовина, а як помреш, то зробим ще коротшу" [10, 81]. Є згадка про це й у нижньонаддніпрянському переказі: "як прийде було який-небудь новичок на Січ, то зараз ведуть його у курінь. "Ну, синку, оце і вся тобі домовина! А як умреш, то ще менше буде" [24, 110]. Д. Яворницький прокоментував цей вислів як іронічну гру слів, але зразу ж зазначив: "Домовина" малоросійською мовою власне означає "Гроб", але тут надано значення "дома". Оце тобі й дом! [24, 110], — в іншій роботі: "Домовина" — от корня "дом", на малорусском значит "гроб" или "дом для покойника" [13, 471]. Такого ж значення воно набирає під час новорічної містерії: не випадково кандидатів забирають (саме забирають) та ведуть звідти без ознак "людяності", "соціальності": вони наче не мають змоги самостійно рухатися).

Обрання нової старшини описане в різних джерелах з незначним варіюванням. Всі свідки запорозької обрядовості та історики вказують на можливість пропонувати будь-яку кандидатуру із заслужених та відомих козаків і досить бурхливий процес вибору од-

ного з кандидатів. За свідченням С. Мишецького, після того, як рада вирішила, кого обирають, "підуть чоловік 10 або більше найбільш брутальних п'яниць... і будуть просити його, щоб він прийняв на себе честь, і якщо він добровільно не піде, то його по два чоловіки ведуть під руки, а двоє чи троє ззаду пихають і в шию штовхають та всіляко лають" [3, 18], "і так буває, що на ньому роздеруть плаття і волосся йому все вищипають, а на старшинство іноді й не поставлять" [3, 19]. У донесенні про події на Січі О. Нікіфоров, зі слів невдоволеної результатами виборів старшини, писав, що козаки називали нові кандидатури, "кричали, щоб бути цим кошовому та писарю, клали на їх голову пісок та землю, а інші і за волосся тягли, говорячи: "Будьте, пани, здорові та сирні", а після обрання всю нову старшину "вели в комору кошового отамана з такою порядною честю: хтось за волосся тягнув, а інші кулаками та пинками били і так ледь живих до того місця довели і не залишили жодного ребра, щоб воно не пом'ятим було" [5, 133]. За Ж.–Б. Шерером: "двоє посланців брали його попід руки, а двоє або троє інших підштовхували його ззаду зі стусанами та лайкою... Привівши його силоміць на збори, йому підносили булаву, якої він мав зректися двічі і прийняти її лише утретє"... [7, 183], що майже повністю відповідає переказу: як обирали кошового, "то він довго усе одказує, а вони все вмовляють: "Будь таки нашим начальником, будь таки нашим батьком". Постановлють перед ним усі клейноди, — бунчук, булаву, пернач, литаври, печать, — та все просять." [24, 266].

Коли рада досягала згоди і остаточно обирала кандидата, у колі йому вручали палицю, від якої він двічі відмовлявся і приймав лише на третє загальне прохання, після чого "деякі з того народу старі козаки землею, якщо в ту пору випадає бути дощу чи ще якійсь негоді то і грязюкою, його голову мастять..." [3, 18], "декілька старих козаків, взявши кожний по жмені землі, кидали її на голову новому кошовому" [9, 247], "декілька найстарших віком козаків брали трохи землі, розводили її снігом або водою і мазали обличчя нового командира" [7, 163].

Подібність ритуалів обрання старшини на Запорожжі та царського помазання на престол відзначив А. Чайковський. Письменник-дослідник відчув через слово і дію генетичну спорідненість ритуалів, що побутували в різних суспільствах. Описуючи церемонію посвячення він "знаходить" слово, що вживалося в іншому середовищі, і відновлює його первинний, внутрішній зміст: після обрання "Слідувало ще помазання. Кошовий виступав наперед, а якийсь старий січовий дід мазав йому голову грязюкою, примовляючи:

— Не величайся тою честю і пам'ятай, що завтра можуть тебе скинути і знову станеш простим козаком — товаришем.

Мимоволі спадає на думку одне порівняння. Коли царів та королів, як вступали на престол, помазували пахучими елеями, бо то ж були "помазанники з божої ласки", то на Запорожжі помазували свого найбільшого достойника, що мав у руках право життя і смерті, болотом. Це ж не затерта риса запорозького демократизму" [35, 544–545].

Після "помазання" новий обранець мав право одягти шапку та звернутися до козацтва, тобто відбувався процес його "повернення" в суспільство, відновлення природних ознак та придбання нової соціальної функції. Практично проходить нова соціалізація особи, відродження її у якісно новому статусі, про що свідчить постійне шанобливе ставлення козаків до тих, хто хоч раз обирався до січової старшини. У переказі, записаному від Івана Розсолоди, наголошується, що після обрання "слухають кошового як діти батька, аби тільки він був добрий вояк; на те ж йому на голову шлен надівають, як обирають" [24, 266], що підкреслює знаковий характер, здавалося б, звичайної дії — одягання шапки під час виборів. Знаковість одягання шапки зазначена і в переказі про козацький одяг: "Як наложив шапку, так він тоді вже і козак. Це саме перше і саме главне одіяніє козака" [24, 260].

У обряді прийняття до запорозького гурту основну роль відіграють кошовий та курінні отамани [36, 67]. Старшину обирає сірома, але після обрання кошового або іншого представника нової старшини сам ритуал посвячення проводять "старі козаки". На Січі епітет "старий" найчастіше означав не вік, а місце в запорозькому соціумі. Аналіз архівних матеріалів (наказів та листування Запорожжя) дав змогу А. Скальковському зробити

висновок, що "старики — це заслужені й похилого віку козаки, військові старшини, а не просто козаки" [10, 86]. Колишня старшина завжди користувалася повагою, тобто статус її не понижувався навіть після переобрання [9, 247]. Никон Заволока — онук запорожця, чув від діда, що у запорозькому середовищі "найбільш усього почитали Бога, а потім того старих людей, сивоусих дідів", і цей звичай довго зберігався серед колишніх січовиків і після зруйнування Січі [37, 142].

За Д. Бантиш-Каменським, "Відставні старшини користувалися на все життя повагою народу: їм скрізь поступалися першими місцями та ховали їх з більшими почестями, ніж простих козаків" [9, 247]. Різницю у похованні простих козаків та старшин відзначив і О. Рігельман: "старих козаків, що колись належали до військової старшини, ховали інакше, ніж звичайних козаків: під час поховання давали залп із пушок, а потім палили з рушниць скільки завгодно" [4, 725]. Але ж саме так запорожці, за переказами, проганяли голодну кутю та відганяли нечисть під час освячення води у Дніпрі [38, 212]. Подібність ритуалу у спільних коренях, оскільки колишнє посвячення в старшину (перебування під час ради у курені, посипання землею) розглядалося як короткочасна причетність до іншого світу, тимчасове перебування в ньому.

Після обрання людина набувала іншого статусу та можливостей, тому кошовий не просто керував військом, а за переказом, ґолдував ним [24, 266]. У легендах та переказах кошовий наділяється надзвичайною силою та розумом, віщим знанням та невразливістю, як Сагайдак: "його ні пуля не брала, ні шабля не рубала, він такій був, що із води виходив сухим, а із вогню — мокрим; він знав всі броди і всі средствія; одне слово, він був знаючій чоловік" [24, 438], або Сірко: "Кошовий такий. Він такий був, що дещо знав..." [37, 317]; "Кошовий Сірко був превеликий характерник! Було, хто б не задумав воювати з ним, — він уже й зна зараз, і військо збира, і списи точе, і ратища готове. Недаром єго турки назвали шайтаном. Запорожці, поки орудував ними Сірко, нікого не боялись, бо його ніяка сила не могла побідить" [39, 72] тощо.

Значущість обряду обрання старшини в житті запорозької спільноти підкреслюється і у великій кількості фольклорних версій як один з основних елементів історії спільноти: "Треба тоді старшину обрати; обрали і старшину: постановили кошового, писаря, осавулу..." [24, 328], в іншій легенді, записаній на Воронежчині, між хлопцями-пастушками, з яких і пішли запорожці, не було ладу, "От тоді той, дівчин хлопець, і каже: Давайте оберемо отамана, який нами керуватиме" [40, 190]. "...Військо вибере характерника, та й орудує він ним" [41, 9].

Сам процес посвячення у фольклорній пам'яті безпосереднього "реалістичного" відтворення не знайшов, але збереглася "пам'ять" про його архаїчну семантику у легендах про безсмертя (смерть/відродження) або вміння "мінитися як місяць", розповсюджених на Нижній Наддніпрянщині. Цей мотив у регіоні традиційно пов'язаний з іменами тих історичних осіб, що неодноразово проходили посвячення.

Повторне обрання було явищем нечастим, що пояснює можливість мотиву смерті/відродження у "фольклорних версіях" біографії Сірка, який багаторазово переобирався: "так як умре, то його клали у гній і на треті сутки одгрібали та срискували водою". Процес "нового народження", соціалізації також знайшов відтворення: "Як із першого пузирка спризнули — ожив; з другого спризнули — став дивиться, а з третього спризнули — став і пішов" [42, 177].

Безсмертям та здатністю "мінитися" наділений і герой з вигаданим прізвищем Попович [43, 251—252], писар, тобто представник січової старшини. Мотив смерті/безсмертя, постійного оновлення писаря Поповича походить з того, що писарів переобирали рідше за кошових. Д. І. Яворницький писав: "Вплив військових писарів у Запорожжі був значний ще й тому, що більшість з них обіймала свою посаду протягом багатьох років беззмінно. Приміром, за 41 рік, з 1737 по 1775 у запорозькому війську, як відомо, змінилося всього-навсього 4 особи на цій посаді" [44]. Характерно, що можливість відродження героя пов'язується лише з існуванням запорозької спільноти: якщо вона руйнується, вмирає і герой: "Коли не буде ні війська, ні козацтва, то й я не хочу по світі блукати. Буде кому і без мене писарювати, бо наплодиться тих писарчуків до сточортів!" [43, 251—252]. Подібне

мотивування зустрічаємо і в легендах про загибель видатних діячів Запорожжя, оскільки в народній уяві загибель Січі та смерть безсмертних пов'язані між собою: "Оцей Сагайдак та Семен Палій були у запорожців самі главні; як вони повмирали, то й Запорожжя вмерло" [24, 428]. Із знищенням та розпорошенням спільноти руйнується і ритуал, що давав можливість творення таких персонажів.

У А. Скальковського описано спроби "обійти" традицію новорічного переобрання або й зовсім відмовитися від нього. Відомо, що в останні роки існування Запорожжя цей ритуал було практично скасовано, оскільки, за імперськими рекомендаціями, якщо не було потреби в переобранні, то й перевибори не відбувалися. Саме тому П. Калнишевський довгий час незмінно залишався кошовим, але, на відміну від інших, що були удостоєні такої честі запорозькою новорічною радою, не став героєм поширених легенд про смерть/воскресіння. З його ім'ям народ пов'язував надію на повернення козацтва, а від його сина очікував звільнення від соціального поневолення: "На місці колишньої Січі деякі нащадки колишніх запорожців ведуть про Калнишевського свою власну легендарну історію. Вони впевнені, що Калнишевський, як поруйнували Січ, поїхав до Туреччини, там одружився, мав сина, якого і чекали, що він повернеться на батьківщину свого батька" [45, 25]. Таким чином, після розпаду спільноти та відповідного ритуалу відбувається і розвиток іншого фольклорного типу.

Враховуючи, що одним із головних джерел інформації про запорозьку новорічну ритуалістику були усні оповідання та перекази, записані в різний час від учасників обрядів, свідків та їх нащадків, можна визначити, що в них народна пам'ять зберігала опис ритуальних дій і лише в окремих випадках — натяк на їх знаковий характер. В той же час легенди, не описуючи дію, відбили глибинну сутність ритуалу обрання, його архаїчну семантику. Відлуння міфологічних стереотипів збереглося на Запорожжі завдяки традиційному устроєві Січі та усталеності ритуальних дій, які самі виконавці вважали давніми. Зберігши "давні звичаї", запорожці навряд чи здогадувалися про їх ритуально-міфологічне підґрунтя, а тим часом не лише вони, але їх нащадки розповідали про безсмертя "славних із славних", що наділялися повагою, довірою та неодноразово переобиралися на новорічних запорозьких радах. Мотиви та герої цих легенд із ритуалами у свідомості оповідачів вже не пов'язуються.

Виконання ритуальних дій у традиційний час, пов'язаний із сонячним календарем, загальний збір та згуртування спільноти у запорозькому центрі перед найдовшою ніччю, приуроченість головних ритуалів 1 січня до полудня і завершення дій на Водохреща, ритуальна імітація хаосу та поступова гармонізація світу і социуму, закріплення дат, топосів та семантики окремих обрядових дій у запорозькому фольклорі свідчать про те, що час новорічних ритуалів не змінювався, а був постійно сакральним часом, зумовленим природним циклом.

м.Запоріжжя

1. *Боплан Гійом Левассер.* Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Москви до Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя та веденням воєн. / Переклад з франц. Я. І. Кравця, З. П. Борисюк. Відп. ред. В. А. Смолій. — К.: "Наукова думка", 1990.

2. *Балушок Василь.* Головний ритуал Січі. // "Слово і час" — 1998. — №1.

3. *Мышецкий С. И.* История о козаках запорожских, как оные из древних лет зачалися, и откуда свое происхождение имеют, и в каком состоянии ныне находятся. — М., 1847.

4. *Рігельман О. І.* Літописна оповідь про Малу Росію та її народ та козаків взагалі. / Вст. ст., упорядк. та примітки П. М. Саса, В. О. Щербака. — К.: "Либідь", 1994.

5. *Андр-скаго А. Л.* Запорожские выборы и порядки половины XVIII ст. (по современным описаниям) // "Киевская старина". — 1883, май. — Т. VI.

6. *Эварницкий Д. И.* Две поездки в запорожскую сечь Яценка-Зеленского, монаха Полтавского монастыря в 1750—1751 г. г. — Катеринослав, 1915.

7. *Шерер Жан-Бенуа.* Літопис Малоросії, або історія козаків-запорожців та козаків України або Малоросії. / Переклав з французької В. В. Коптілов — К.: "Український письменник", 1994.

8. Исторические сочинения о Малороссии и малороссиянах Г. Ф. Миллера. — М., 1846.

9. *Бантыш-Каменский Д. Н.* История Малой России от водворения славян в сей стране до уничтожения гетьманства. — К.: "Час", 1993.

10. *Скальковський А. О.* Історія Нової Січі або останнього коша Запорозького. — Дніпропетровськ: Січ, 1994. (перше видання 1841).

11. *Эварницкий Д. И.* Как встречали запорожские козаки Новый год. // "Одесский вестник". — 1889. — 6 января; Як стрічали запорожці Новий рік (За Д. Еварницьким подав В. Січовик) // "Зоря". — Львів, 1889. — №3. — С. 44—46. (Передрук: "Народна творчість та етнографія", 2003, №1. Далі цитування за цим виданням).

12. *Эварницкий Д. И.* Очерки по истории запорожских козаков и Новороссийского края. — С-Пб., 1889.

13. *Яворницький Д. І.* Історія запорозьких козаків. У трьох томах. — т. 1. — К.: "Наукова думка", 1990.

14. *Білий Володимир.* Минуле етнографії на колишній Катеринославщині та її сучасні завдання. — Збірник Дніпропетровського крайового історико-етнографічного музею. — Т. 1. — Дніпропетровськ, 1929.

15. *Сабурова М. Л.* Об изучении народных обрядов. // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Отв. ред. Б. Н. Путилов. — Л.: "Наука", 1974.
16. *Новицкий Я.* С берегов Дніпра. // Сборник статей Екатеринославского Научного общества по изучению края. — Екатеринослав, 1905.
17. Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии В. Н. Ястребовым. — Одесса, 1896.
18. Устное повествование бывшего запорожца, жителя Екатеринославской губернии и уезда, села Михайловки, Никиты Леонтиевича Коржа. — Одесса, 1837.
19. *Максимович Михайло.* Дні та місяці українського селянина. — К.: "Обереги", 2002.
20. *Чубинський П.* Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського. Кн. 1, 2. — К.: "Мистецтво", 1995.
21. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні: У 3 книгах, 6 томах. — К.: "Обереги", 1994. — Т. 1, кн. 1. Зимовий цикл.
22. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Вып. 4. Исторические корни и развитие обычаев. — М.: "Наука", 1983.
23. *Чубинский П. П.* Календарь народных обычаев и обрядов. — К.: "Музична Україна", 1993.
24. *Яворницкий Д. И.* Запорожье в остатках старины и преданиях народа. Ч. 1, 2. / Упорядкування М. М. Олійник-Шубравської. — К.: "Веселка", 1995.
25. *Быков Н.* Земское Запорожье — корень Екатеринославщины. // Летопись Екатеринославской уездной архивной комиссии. Год 1. — Екатеринослав, 1904.
26. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. — М.: "Наука", 1974.
27. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. — СПб.: "Наука", 1993.
28. *Манштейн Кристоф Герман.* Записки о России. — Ростов на Дону: "Фенікс", 1998.
29. Материалы по этнографии Новороссийского края...
30. *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. — М., 1958. — т. I, стлб. 1306, 1415.
31. *Курочкін О. В.* Громадський побут і звичаєвість. // *В. І. Наулко, Л. Ф. Артюх, В. Н. Горленко та ін.* Культура і побут населення України. — 2-е вид., доп. і переробл. — К.: "Либідь", 1993. — С. 150—174.
32. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. / Составитель и автор предисловия В. А. Бейлис. Отв. ред. Е. М. Мелетинский. — М.: "Наука", 1983.
33. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. — М.: "Наука", 1976.
34. *Голобуцький В.* Гомін, гомін по діброві. Історичні розвідки про запорозьких козаків. — К.: "Веселка", 1968.
35. *Чайковський А. Я.* Запорожжя. Історична розвідка. // *Чайковський А. Я.* Сагайдачний. Історичний роман у 3 книгах. — К.: "Ватра", 1993. — С. 531—561.
36. *Балушок Василь.* Обряди ініціацій українців та давніх слов'ян. — Львів, Нью-Йорк, 1998.
37. *Эварницкий Д. И.* По следам запорожцев. — СПб, 1898.
38. *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. — К., 1878.
39. *Новицкий Я. П.* Народная память о Запорожье. Предания и рассказы, собранные в Екатеринославщине. 1875—1905 г. / Репринтное издание. — Рига: Спридитис, 1990.
40. Легенди та перекази / Упор. та прим. А. Л. Іоаніді. Вст. ст. О. І. Дея. — К.: "Наукова думка", 1985.
41. *Новицкий Я. П.* Малорусские народные предания, поверия и рассказы. // Оттиск из Адрес-Календаря г. Александровска на 1908 г. — Александровск, 1907.
42. *Эварницкий Д. И.* Поездка на пепелище Чертомлыцкой Сечи // "Складка". — С.-Петербург, 1897.
43. *Стороженко О.* Спомини про Микиту Леонтійовича Коржа // Олекса Стороженко. Твори в 2-х томах. — Т. 1. — К., 1957.
44. З української старовини: Альбом. / Текст Д. І. Яворницького, малюнки М. С. Самокиша, С. І. Василевського. Пер. з рос. та упорядкування Ю. О. Іванченка. — К.: "Мистецтво", 1991. (пагінація відсутня).
45. *Надхин Г. П.* Память о Запорожье и о последних днях запорожской сечи. — М., 1877.

СЕМАНТИКА СЛОВА УКРАЇНА В ДАВНІХ НАРОДНИХ ПІСНЯХ

Юрій ЛУЦЬКИЙ

1928 р. Юрій Яновський видав збірку поезій, що називалася "Прекрасна Ут". Акронім Ут розшифровано як "Україна трудящих". Молодий Яновський, як і молодий Хвильовий, вірив у "голубу далечінь" і в "прекрасну Україну трудящих". Дещо пізніше ця віра не виправдалася. Але що знаменне тут — це конечність ближчого окреслення слова "Україна". Його треба окреслити, пояснити. Ця конечність відчувалася за радянського режиму чимраз більше. У 1940-х і пізніших роках писатимуть про "Радянську Україну", "соціялістичну Україну" і т. п., наче б саме слово було чимсь неясним, майже небезпечним.

Який контекст "України" знаходимо в наших народних піснях? Яке значення самого

слова? Які висновки можна зробити з цих роздумів, керуючись тут не так знаннями фольклориста, як здоровим глуздом звичайного читача?

Прикметникове окреслення "України" є різне й часом суперечливе. Уперше стрічаємо це в "Думі про сокола", де упорядник навмисне ставить "україну" з малої літери:

А старий сокіл з чужої україни прибуває,
Сизокрилого орла на своїй українці стрічає.
(Грушевська)

У пісні про Морозенка цей мотив повторюється:

Поглядає Морозенко на свою Україну:
Ой що своя Україна, як мак, процвітає,
А чужая Україна, як лист, опадає.
(М. Вовчок)

Для Морозенка в неволі (не птаха-сокола на волі) своя Україна стає чужою. У "Думах" слово "Україна" стрічається рідко. Адже синонім до неї — це часто вживана "земля християнська" або "віра християнська" — протиставлення "вірі бусурменській". Тому в "Думі про Марусю Богуславку" Україна, про яку героїня призабула, не згадується. Маруся "побусурманилася для турецької розкоші". В інших думах деколи підкреслена "своя Україна":

А таки хочу в своїй Україні голову покладати.
("Дума про Самійла Кішку". — *Грушевська*)

У деяких історичних піснях Україна — країна козаків:

Гей то ж їхали козаченьки та із України.
(В. Антонович і М. Драгоманов)

У чотирьох думах: "Хвесько Андибер", "Іван Коновченко", "Хмельницький і Барабаш" і "Похід на Молдавію" — є назверх декоративний епітет — "славна Україна", який також знаходимо в історичних піснях. Цей епітет не має точніше визначеного історичного окреслення. У двох менше відомих думах таке окреслення, однак, переважає аж до пересади. Це "Дума про орендарів", де сильно таврується євреї, які вчинили козакам "багато кривд", і "Дума про Білоцерківщину" — про "Ляхів — мостивих панів". Перша з них найбільш кровожерна з-поміж усіх мені відомих пісень. Антисемітизм у нас звичайно в дискусіях оминають. Щоправда, дають деколи історичне пояснення, яке знаходимо в самій думі: погром — це відплата за кривди. Але пояснення не є виправданням. "Усе, що не подобається нам в інших, може привести нас до розуміння нас самих",— каже Юнг. На ту болючу тему (антисемітизм) мені відома лише одна стаття: відважна аналіза українського антисемітизму, зроблена Марком Царинником у "Сучасності" на матеріалі "Щоденника" Аркадія Любченка. В "Думі про орендарів" нічого не приховано:

"Отче наш" читайте!
На славну Україну прибувайте!
Жидів-рендарів упень рубайте!
(Грушевська)

Про це варто пам'ятати в час, коли нарешті налагоджуються взаємини між Україною й Ізраїлем. Можна б тепер повторити такі рядки з тієї ж думи, на цей раз вже без іронії:

А на Україні козак з жидом походжає,
Ще його вельможним паном називає.
(Грушевська)

"Дума про Білоцерківщину" також подекуди амбівалентна:

Ой чи добре пан Хмельницький починав,
Як із Берестецького року
Всіх Ляхів-панів на Україну висилав.
(Грушевська)

Критика Хмельницького за укладення миру в Білій Церкві з дозволом полякам вертати в Україну, схрещується з критикою самої України, яку тут репрезентує жінка:

Да вже ж на Україні не одна жінка курку зготовила,
Тебе, Ляха, кручого сина, на ніч чекала.
(Грушевська)

Тут наявна дволикість жіночого архетипу (своя-чужа, добра-зла), але про це пізніше.

Історичні події героїчної доби козаччини віддзеркалені в піснях в узагальненнях і дрібних деталях. Україна — жертва чужих інвазій:

Зажурилась Україна,
Що ніде прожити,
Витоптала орда кіньми
Маленькії діти.
(Лукашевич)

Ой то Ляхи — вражі сини
Вкраїну зрубали.
(В. Антонович і М. Драгоманов)

Ой три літа й три неділі
Минулося на Вкраїні,
Як козака турки вбили,
Під явором положили.
(М. Максимович)

Проте її боронять (деколи невдало) славні подвижники — Байда, Кішка, Нечай, Мо-

розенко й багато інших. Вони готові за неї вмерти, як сини однієї матері. Її образ — ліричний і поетичний, їхній — героїчний.

Ой оглянемося на тую Україну,
Та й обіллємся сльозами.

(Ф. Колесса)

Ой засмутилася Україна
Та як сонечко в хмарці.

(М. Драгоманов)

Деколи святкуються перемоги над ворогами:

Гей, не дивуйте, добрії люди,
Що на Вкраїні повстало:
Що за Дашевом, під Сорокою
Множество ляхів пропало.

(М. Лисенко)

Не будуть мати вражі ляхи
На Вкраїні волі.

(Доленга-Ходаковський)

Здебільшого боротьба з ворогами представлена в чорно-білих кольорах. Та не завжди вороги тільки чорні. Подеколи відчуваються й нотки співчуття до всіх жертв війни:

Збунтувалась Україна, попи і дяки,
Погинули на Вкраїні жиди і поляки.
Прилетіли на Вкраїну із западу гуси,
Погинули на Вкраїні невиннії душі.

(М. Максимович)

В одній пісні-псальмі про правду видно цей перший погляд на людство та людяність, у якому правду мають не люди, а Бог:

То полетіли б ми на ту Україну,
Де нас отець і мати спородили...
А котрий чоловік може ту святу правду сполняти,
То сошлеть йому Господь з неба благодати.

(М. Драгоманов)

Історичне існування України в піснях незаперечне. Воно набирає навіть політичного забарвлення у т. зв. "Думі гетьмана Мазепи", яка стала народною піснею. Думу цю, що починається словами "Всі покою щиро прагнуть...", приложив Кочубей 1708 р. до свого доносу на Мазепу. В думі двічі згадується про Україну:

По Вкраїні і той тужить:
"Мати моя старенькая!
Чом ти вельми слабенькая?
Розно тебе розшарпали...
Зжалься, Боже, Україні,
Що не вкупі має сини!

(М. Максимович)

Візія Мазепи, однак, виняткова. Здебільшого політичне існування України не затверджене:

Була Польща, була Польща,
Та стала Росія.

(М. Драгоманов)

Соціяльні обставини також добре віддзеркалені в піснях:

Добре було нашим батькам на Україні жити,
Що не знали наші батьки панщини робити.

(Доленга-Ходаковський)

Однак, не можна не погодитися з висновками М. Драгоманова:

"Рідна сторона козаків зветься Україна... Народ жалкував на руїну Січі царем Петром і не залишив прихильности до проклятої царем бунтарської Січі... Народ український після Мазепи зовсім не був довольний московськими царськими порядками..." Народ пам'ятає Запорожжя зовсім не як розбишацьке гніздо..., а як товариство господарське, як громаду вільну. Народ дуже ясно розумів свою осібність од Москви і як осібної породи, і як осібної громади, так само, як він розумів у XVII ст. осібність України од Польщі, хоч із Москвою не ділила його та віра, що ділила Україну від Польщі" ("Політичні пісні українського народу". — Женева, 1883).

Якщо історичне поняття України очевидне, то її етнічне окреслення дуже слабке. У понад 1000 переглянутих пісень лише раз ідеться про людей, які живуть в Україні, як про українців.

Ой живіть, живіть, славні українці,
Та не бійтесь нікого.

(М. Драгоманов)

Правда, Шевченко також ні разу не вжив слова "українець", хоч деколи вживав прикметник "український".

У більшості пісень Україна виступає не як категорія історична, соціальна чи етнічна, а як поняття позаісторичне, сакральне й мітологічне. Вона, перш за все, добре відома поза межами Козаччини. У пісні про Довбуша ми маємо рядки:

Пішли би ми в Московщину
Та в далеку Україну.

(М. Гнатюк)

"Кто бы поверил, что галицкий пастух знает гораздо более о героях Украины и ея историю, нежели поседелый малороссийский казак", — пише Лукашевич ("Малороссийские и червонорусские народные думы и песни", 1836).

Деколи Україна дорожча всього, навіть родини:

Покинь, дівчинонько,

Батька, матіночку,
Помандруєш з нами
На Україночку.

(Павлик)

Покину дитину в крапивину,
Сама піду гулять на Вкраїну.

(М. Вовчок)

Поїхав би на Вкраїну,
Там дівчину знайду.

(М. Вовчок)

Україна — край свободи й невичерпних можливостей:

А я піду, молод,
На ту Україну
Щастя-долі шукати.

(О. Потебня)

Та іди на Україну,
Там знайдеш родину,
Знайдеш родину,
Любую дівчину.

(Доленга-Ходаковський)

Поїду, матінко, на Україноньку,
Собі по дівчину, вам по невістоньку.

(Доленга-Ходаковський)

Покинь батька, покинь мати, покинь всю худобу,
Іди з нами, козаками, на Україну, на слободу.

(М. Сумцов)

Здрібнілі форми "Українонька", "Україночка" доказують глибоке прив'язання до України як до матері, матері не тільки синів своїх козаків, а й усіх людей. Вона — всеохоплюючий архетип матері-жінки.

Ой є в мене родина, уся Україна.

(М. Драгоманов)

Найбільше нещастя — бути без неї:
Свою рідну Україну
Навіки покинув.

(М. Максимович)

Будеш паном на всю Вкраїночку.

(В. Антонович і М. Драгоманов)

Як у всіх архетипах, завжди є можливість протиставлення:

Лихая година,
Чужа Україна!
Великий світ Україна,
Та нігде прожити.

(Ф. Колесса)

"Україна" жіночого роду. Це не тільки категорія граматична, а й мітологічна. Шевченко, який виріс серед народних пісень, звертався: "Привітай же, моя ненько, моя Україно". У піснях Україна часто плаче, як мати за сином:

За тобою, Морозенку, вся Україна плаче.

(М. Вовчок)

Заплакала Україна, така її доля.

(Ф. Колесса)

Згідно з Еріхом Нойманом, "жінка є богинею долі". Доля єднає Україну з її синами-козаками, що часто "шукають долі". Доля невблаганна, але досяжна.

Слова "батьківщина" в піснях немає. Також немає слова "материзна", але жіночість майже завжди на першому плані. У наступній пісні спершу згадується мати, лише потім батько:

Ой є в мене на Вкраїні рідненькая мати,
Вона ж мене пожалує, як свого дитяти;
Ой є в мене на Вкраїні ріднесенький батько,
Та він мене пожалує, як своє дитятко.

(М. Драгоманов)

Жіночість домінує в обрядових і жартівливих піснях. Там не згадується слово "Україна" (хіба що в коломийці "А я піду на Вкраїну з дітьми на свободу" — Лукашевич). Недаремно Максимович ділив українські пісні на чоловічі й жіночі; радянські вчені, любителі "колективної творчости", засудили згодом цей погляд як "ненауковий". Чи не настав тепер час оскаржити цей присуд?

Україна манить багатогранністю міту. У ній схрещуються його полюси. Тому Україна "своя", але й "чужа"; "рідна" — й "далека"; войовнича — й безборонна; "славна" — й страдницька; "вільна" — й поневолена; багата — й окрадена; весела — й сумна; приманлива — й ворожа. Але тому, або помимо того, вона — одинока.

ЗБІРКА ВОЛОДИМИРА ШУХЕВИЧА "ГУЦУЛЬЩИНА" В ОЦІНЦІ УКРАЇНСЬКИХ ТА ЗАРУБІЖНИХ ВЧЕНИХ

Петро АРСЕНИЧ

"Гуцульщина" В. Шухевича ще за життя автора була високо оцінена його сучасниками. Іван Франко у статті "Огляд праць над етнографією Галичини в XIX ст." позитивно оцінив його етнографічну діяльність. Він писав, що в 90-х рр. на Галицькій Русі "виробляються збирачі нового типу, такі як Іван Колесса, Осип Роздольський, Володимир Гнатюк, Володимир Шухевич, що, обіймаючи широкі наукові горизонти, рівночасно стараються вичерпати запас етнографічних фактів у певній околиці... Володимир Шухевич звертає головну увагу на вистудіювання Гуцульщини з кожного погляду і являється головним впорядчиком етнографічного відділу на крайовій виставці 1894 р... Початок його монографії з численними ілюстраціями про гуцулів привернув увагу дослідників"[1].

У статті "Українсько-руська література і наука в 1899 році" І. Франко відзначав, що про вартість праці В. Шухевича найкраще свідчить те, що вона ще в рукописі дочекалася перекладу польською мовою[2]. А в статтях, які були опубліковані російською і чеською мовами, І. Франко назвав монографію В. Шухевича чудовою[3].

Згодом (1902) І. Франко пише німецькою мовою розгорнуту рецензію на всі три томи "Гуцульщини". Він знайомить читачів зі змістом рецензованих томів, коротко розповідає про заняття, звичаї і побут гуцулів, про те, в чому полягає відмінність гуцулів від бойків. У цій рецензії Франко вказує і на недоліки праці Шухевича. Справедливо зазначалося, що монографія має більше описовий, а не науковий характер. Автор лише записував усе, що бачив, не аналізуючи значення того чи іншого явища, його аналогій, не використав праць інших етнографів, а отже, на основі власних спостережень не зміг зробити правильних висновків та розрізнити, що характерне для гуцулів, а що — для всього українського народу.

І. Франко звертає увагу й на ті факти з життя гуцулів, що випали з поля зору Шухевича. Він розповідає про давній спосіб полювання на ведмедів за допомогою пастки з двох колод (прислуп). У Карпатах дуже часто так називали гори, поля, зустрічаються навіть прізвища. Вони, на думку Франка, лишилися як згадка про полювання. Як добрий рибалка, письменник зазначав, що риба головатиця водиться тільки в Черемоші, а не в усіх річках Гуцульщини, як вважав Шухевич. На думку Франка, при описі полонинського життя не варто було наводити велику кількість пісень, що не мають нічого спільного з життям вівчарів. Слід було б зробити ілюстрації до опису добування на полонині вогню тертям. Попри ці та ряд інших дрібних зауважень, І. Франко, як добрий знавець культури та побуту гуцулів в цілому дав позитивну оцінку праці Шухевича[4].

Дещо інакше "Гуцульщину" В. Шухевича оцінив фольклорист і етнограф В. Гнатюк (1871—1926) у журналі "Киевская старина"[5]. Під криптонімом М. Р. він опублікував досить різку, негативну рецензію на працю Шухевича через неприязні стосунки, які склалися між ними. В. Гнатюк як секретар етнографічної комісії НТШ та редактор її етнографічних видань брав участь у підготовці до видання всіх чотирьох частин "Гуцульщини" (1899—1904). Шухевич часто надокучав йому дріб'язковими претензіями, пов'язаними з її виданням. Він був незадоволений, що Гнатюк видав його працю під рубрикою "Матеріали до українсько-руської етнології", а не окремою книжкою під заголовком "Гуцульщина". У численних листах до знайомих Шухевич також жалівся, що отримав невеликий гонорар, а йому, щоб зібрати потрібний матеріал, довелося побувати по всіх закутинах Гуцульщини і понести великі витрати[6].

Крім того, Шухевич разом з М. Павликом[7] у Науковому товаристві ім. Шевченка стали в опозицію до В. Гнатюка, І. Франка та інших членів товариства.

Щоб дещо приглушити надто високу думку Шухевича про свою працю, Гнатюк пише рецензію на "Гуцульщину". В ній він зробив слушні зауваження, що автор не використав і не назвав літератури, яка є з даної теми, чітко не визначив меж Гуцульщини, а записані в одному селі відомості видав за характерні для всієї Гуцульщини. Гнатюк вказав на ряд допущених суперечностей: то гуцули не називають себе гуцулами, то пища-

ються цією назвою. Він також критикує Шухевича за поверховий виклад окремих розділів, як "Гуцульський харч", "Домашний промисел", за допущені неточності в описах ткання полотна, гуцульських танців, в характеристиці різьбяра Федора Шкрібляка, в записах пісень тощо...

В. Гнатюк зробив справедливий докір В. Шухевичу, що він, видаючи чотири томи "Гуцульщини", не вказав, що вони видані на кошти Наукового товариства ім. Т. Шевченка, не подав прізвищ людей, які присилали йому етнографічні матеріали з Гуцульщини. Останні зауваження Шухевич врахував пізніше при виданні п'ятого тому "Гуцульщини" в 1908 році. В кінці рецензії автор робить слушні висновки, що робота має менш науковий, а більше описовий характер. Великою цінністю монографії є рисунки, що пояснюють предмет краще від опису. Головне значення "Гуцульщини" в тому, що в ній зібрані відомості, які розкривають різні сторони життя гуцулів, завдяки чому вона може послужити матеріалом для наукового вивчення Гуцульщини[8].

В. Шухевич боляче сприйняв цю рецензію. Він писав Б. Грінченкові: "По денервуванню я утік між моїх улюблених гуцулів, де у мужицьких хатах, посеред сіряків та дерев'яних стін, найшов відраду, найшов скільки сердечності... Якби найшов іншого видавця, дав би до друку без оплати, аби тільки не мати діла з Грушевським та Гнатюком..."[9] В. Шухевич відповів на критику гострою статтею, що з'явилася, як додаток до "Діла" 1905 р., № 125, і окремим відбитком. Він писав, що чекає ділової критики, яка б сприяла кращому виданню дальших частин "Гуцульщини", і не думав, що за сумлінну працю, яку схвалило Наукове товариство ім. Шевченка, його зустріне така різка критика. Спростовуючи зауваження рецензента, Шухевич пояснював, що йому не було потреби використовувати праці інших авторів, бо в них дуже поверхово описана культура і побут гуцулів. На закид, що його праця не має наукового характеру, заявив: "Моя праця не є критичною, так як вона тільки групує зібраний матеріал не про те, що ми знаємо про людей, але про те, що люд знає і що люд уміє"[10].

Пізніше Гнатюк змінив свою думку про працю Шухевича. Вже по смерті етнографа він у статті "Причинки до пізнання Гуцульщини"[11] писав, що серед усіх етнографічних праць про Гуцульщину на перше місце належить поставити велику працю В. Шухевича "Гуцульщина", що вийшла в п'яти томах... з дуже численними і дуже гарно викінченими ілюстраціями, які не раз можуть заступити самий опис".

В іншій статті Гнатюк відзначав, що Шухевич "надрукував у "Матеріалах" свою "Гуцульщину" в чотирьох томах, у якій перший раз зібрано дуже багатий матеріал про незвичайно симпатичне та романтичне плем'я гуцульське. В окремім томі видав і ще своїм накладом гуцульські оповідання"[12].

Позитивно оцінював працю Шухевича всесвітньовідомий український етнограф і антрополог Ф. К. Вовк (1847–1918). Коли І. Франко надіслав йому для перегляду початок праці В. Шухевича "Гуцульщина", то він у листі до нього від 19. 05. 1908 р. писав: "Праця Шухевича мені подобається, дуже старанно і досить систематично зроблена, але усе ж таки краще було б, якби Ви мені її попереду показали, бо, не кажучи вже про елементарний редакційний принцип, я міг би дещо погладити". Поряд з тим він робить слушні зауваження щодо непереконливого пояснення етноніма "гуцул". Ф. Вовк рекомендував подати до "Гуцульщини" передмову і бібліографію. Шухевич передмову написав, але бібліографії не подав, що знижує науковий рівень роботи[13].

Сам Шухевич неодноразово звертався до Вовка у справі видання наступних частин "Гуцульщини", і той як редактор давав цінні поради. На опубліковану другу частину "Гуцульщини" у листі від 7 липня 1901 р. до її автора Ф. Вовк писав: "Праця Ваша, результат довголітніх студій, безперечно, найкраща із наукового і артистичного погляду і з усього, що було досі надруковано про Гуцулів, не виключаючи і Кайндля. Ми можемо тепер бути спокійними, що усе-таки маємо докладну монографію хоч однієї з наших земель"[14]. Далі Вовк радив подавати зміст та пояснення малюнків і французькою мовою, ширше ілюструвати опис фотографіями і технічними малюнками, написати в третій частині спеціальний розділ про обряд добування вогню. "Гуцульщина" Шухевича дістала позитивну оцінку не тільки Ф. Вовка, а й багатьох інших учених.

Мабуть, за посередництва Ф. Вовка у французькому журналі була опублікована схвальна рецензія А. ван Женнепи на третю частину праці "Гуцульщина"[15].

Лише В. Гнатюк зробив Шухевичу ряд серйозних зауважень до його праці[16]. Він запитував думку Ф. Вовка про свою рецензію, на що вчений відповів у листі до Гнатюка: "Критика зроблена дуже гарно і дуже об'єктивно... Тон її трошечки не зовсім видержаний, і взагалі усе-таки остається враження, що автор і особисто має до Шухевича не дуже то велику прихильність. Та усе-таки об'єктивність бере своє і усякому видно, що автор, хоч і не має причин зменшувати або замовчувати хиби Шухевича, був тим не менш цілком справедливим"[17].

Український фольклорист, етнограф і літературознавець академік України М. Сумцов (1854—1922), говорячи про досягнення української етнографії, писав, що в "Гуцульщині" В. Шухевич дав дуже просторий і докладний опис побуту гуцулів, що ця розвідка має велику фольклорну вагу[18].

Звертаючись до В. Шухевича по допомогу під час укладання і редагування "Словника української мови", Б. Грінченко у листі до нього від 21. 11. 1902 р. писав: "Ваша велика коштовна праця "Гуцульщина" надзвичайно дорогий і багатий матеріал до словаря"[19].

Український письменник Осип Маковей (1867—1925), дякуючи за прислану книгу, писав Шухевичу: "Своєю "Гуцульщиною" Ви зайняли одно з найповажніших місць в історії нашої етнографії"[20].

Схваливши відповідь Шухевича "Київській старині", що опублікувала критичну рецензію на "Гуцульщину", Маковей писав етнографу: "подаєте сумлінно зібраний і прекрасно упорядкований матеріал про гуцулів, лишаючи наукові досліди і висновки з нього другим"[21].

Український літературознавець, академік АН УРСР (з 1922 р.) В. Щурат у статті "З "Гуцульщини" до "Слова о полку Ігоревім" писав: "Виданий недавно п'ятий том "Гуцульщини" Володимира Шухевича завершує поважний етнографічний твір. І який не випав би осуд фаховий етнографів, вартості він йому не відбере, в одному напрямі можна буде нам користуватися, як першорядним єдиним джерелом... Професор Шухевич своєю "Гуцульщиною" дозволяє мені кинути світло не лише на лексику поеми, а й на деякі поетичні образи її"[22].

Гнат Хоткевич (1877—1938), що в 1906—1913 рр. жив на Гуцульщині, теж високо оцінив його працю. В одному з листів він писав: "З нетерпінням чекаю на закінчення Вашої многоцінної праці, Ваша робота остається єдиною працею по Гуцульщині в усій нашій науковій літературі, тепер дуже цікавий на все гуцульське, бо хотів би обробити пару гуцульських сюжетів. Написав драму "Довбуш" — гуцульським діалектом, хотів би дати на конкурс "Просвіти" і цікаво послухати слово такого знавця Гуцульщини, як Ви"[23].

Праця Шухевича дістала схвалення і серед музичної громадськості. Коли він надіслав свої книги М. Лисенку, якого цікавили гуцульські мелодії, композитор у листі від 14 жовтня 1904 р. писав етнографу: "Монументальна етнографічна праця Ваша заслуговує на саме високе визнання, і я сам захльобуюся та читаю її, якби знайшлися послідувачі Вам у роботах етнографічних, часткових по Галичині, то це була б взірцева праця, Вам випадає велика честь, що зазнайомили публічність з так мало знаним краєм і його людом, цікавим, оригінальним і талановитим"[24].

Видатний український фольклорист і музикознавець Ф. Колесса (1871—1947) теж високо оцінив монографію, у виданні якої і сам допомагав. У третій частині Шухевич вмістив ноти мелодій гри на скрипці, трембіті, флоярі і сопілці, мелодії коломийкові, весільні і танцювальні, що їх записав Ф. Колесса від гуцулів, яких спеціально привіз до Львова В. Шухевич. Ф. Колесса у листах до В. Шухевича та в своїй праці "Історія української етнографії" писав, що В. Шухевич своєю знаменитою монографією здобув собі почесне місце між українськими етнографами, що "цим виданням можуть українці похвалитися і перед заграницею[25]. "Гуцульщина" імпонує багатством етнографічного матеріалу та його новиною. Монографія Шухевича визначається тим, що обмежує дослід до одного невеликого відтинку української етнографічної території, до Гуцульщини, і то тільки Галицької, лишаючи на боці буковинських та закарпатських гуцулів. У протилежності до територіального обмеження "Гуцульщина" Шухевича визначається поглибленням, докладністю та многобічністю в освітленні побуту й світогляду гуцулів... Від попередніх збірок українських етнографічних матеріалів "Гуцульщина" відрізняється корисно також через те, що автор, як природознавець за фахом, звертає пильну увагу на матеріальну культуру, на обставину їхнього побуту, господар-

ські відносини та витвори народного промислу. Цінність книжки підносить ще й велике багатство ілюстрацій. Се майже виключно фотографічні знимки самого Шухевича або рисунки, виконані на основі його знимок"[25].

Далі Ф. Колесса детально аналізує зміст кожної частини праці і слушно зауважує, що праця присвячена передусім розвитку матеріальної культури гуцулів і становить помітний крок в українській етнографічній літературі, яка до того часу зосерджувала свою увагу на духовній культурі українського народу, головним чином на усній словесності. Позитивно оцінюючи в основному ті розділи, що стосуються духовної культури, Ф. Колесса відзначає і деякі недоліки. Він справедливо помітив, що В. Шухевич неправильно систематизував пісні і колядки, не упорядкував їх за змістом, темами й мотивами, а тому вони часто повторюються. Недоліком монографії Ф. Колесса вважав і те, що автор не подав паралелей і порівняльних вказівок. Такі ж недоліки характерні і для п'ятої частини. В кінці Ф. Колесса робить висновок: "Розглядаючи докладніше "Гуцульщину", пізнаємо, як багато матеріалу недосягає до того, щоби ми мали повний образ побуту, світогляду й творчости українського народу на всіх його частинах широкої етнографічної території.

Треба, мабуть, ще довго чекати, поки й інші частини українського народу знайдуть таких пильних і залюблених у своєму предметі дослідників, яким показався В. Шухевич для Гуцульщини"[26].

Позитивно оцінив монографію В. Шухевича й австрійський історик і етнограф Р. Кайндль (1866—1930), який працював професором чернівецького університету і займався вивченням Буковини. Він справедливо відзначив, що в багатьох питаннях В. Шухевич, наслідуючи його праці про буковинських, галицьких і угорських гуцулів, став найкращим знавцем саме галицьких гуцулів. Сам В. Шухевич заявляв, що не використовував праць Р. Кайндля, бо вони в багатьох питаннях неточні і якщо його праця і містить деякі відомості, що є у Р. Кайндля, то тільки тому, що вони теж були відомі. Огляд етнографічної діяльності обох вчених свідчить, що В. Шухевич не мав рації, коли не визнавав значення праць Р. Кайндля для своєї роботи. У статті-рецензії "Гуцули" Р. Кайндль спочатку відзначає свої заслуги у справі вивчення Гуцульщини, а потім дає високу оцінку праці свого послідовника В. Шухевича та детально переповідає зміст основних розділів його книг. Він підкреслює, що В. Шухевич теж переконливо доводить, що гуцули — це українці, хоча в їхній культурі помітні незначні впливи — німецькі, румунські, мадярські. Далі Р. Кайндль наголошує, що в праці В. Шухевича дуже цінним є пояснення про будівництво народного житла, заняття гуцулів, відомості про народні промисли, докладний опис звичаїв і вірувань (про народження і хрещення дитини, весілля, похорони), музичних інструментів гуцулів, календарно-обрядових свят, зокрема Різдвяних з великим числом коляд, танців, а також подача фольклорного матеріалу (численні казки, легенди, загадки, оповідання) та словника народних термінів. Закінчуючи аналіз праці В. Шухевича, Р. Кайндль відзначає, що його твір заслуговує на повне визнання[27].

Польські дослідники схвально зустріли появу праці Шухевича про гуцулів. На 1 том "Гуцульщини" відгукнувся польський архітектор Мокловський. Він зазначив, що книжка опрацьована сумлінно і добре ілюстрована[28]. В органі польського етнографічного товариства "Люд" опублікована велика схвальна рецензія О. Мединського на 1 і 2 частини "Гуцульщини". Позитивний відгук на 3 том "Гуцульщини" надрукувала Краківська Академія наук[29].

Чеська наукова громадськість теж констатувала, що праця Шухевича "Гуцульщина" належить до важливих джерел слов'янської етнографії. Цінність книги підносять ілюстрації та фотографії, виконані самим автором[30]. Декілька частин своєї "Гуцульщини" Шухевич послав етнографічному товариству у Лондон та відомому педагогу пані Гудзон, яка разом з професором університету Гатнером стежила за новинками етнографічної літератури в Австрії. Зацікавившись працею про гуцулів, Гудзон почала листуватися з Шухевичем. На загальних зборах етнографічного товариства 17. 01. 1905 р. професор Гатнер реферував працю Шухевича, а М. Гудзон демонструвала його виклад фотографіями, які прислав Шухевич. З листів Гудзон до Шухевича бачимо, що праця викликала велике зацікавлення серед англійських вчених і була високо оцінена. "Я зазнаю великої приємності в студіях Ваших інтересних книжок", — писала Гудзон у листі до

Шухевича від 14. 12. 1904 р[31]. В іншому листі вона відзначала: "Я набираю щораз кращого поняття про гуцулів і їх життя із ілюстрацій. Мені здається, що я могла би навчитися тої мови, коли б мала словник"[32].

Про велику популярність праці В. Шухевича "Гуцульщина" свідчить і те, що до нього зверталося багато вчених, культурно-освітніх діячів України, Росії, Франції, Англії, Чехословаччини з проханням вислати їм свою роботу.

Студент Ґрацького університету Гриць Тимощук у листі 6 червня 1906 р. просив В. Шухевича прислати "Гуцульщину" професору університету Рудольфові Марінгеру, який займається народним житлом, бо праці Р. Кайндля не задовольняють його.

Я. Федорчук, готуючись прочитати для французів лекцію про українську народну творчість, звертався до В. Шухевича за консультацією та хотів від нього "дещо з "Гуцульщини"[33].

"Гуцульщина" В. Шухевича користувалась успіхом і серед простого люду. Климентина Лисанецька в одному з листів повідомляла автора: "Жодна книжка так не курсувала по селу, як ті книжки о Гуцульщині. Формально рвуться над ними. Вже кілька неділь вандрує по селу, що один принесе, то вже два-три ждут, щоб їм дати"[34].

Отже, багато схвальних відгуків на "Гуцульщину" В. Шухевича опубліковано в тогочасних українських, російських, польських, чеських, французьких і англійських наукових збірниках, журналах і газетах. Правда, ці рецензії носили загальний, а не науковий характер, бо рецензенти були мало обізнані з культурою та побутом гуцулів. Захоплюючись великим фактичним матеріалом, викладеним у монографії, вони не бачили її недоліків.

З наукових позицій до оцінки "Гуцульщини" підійшли тільки І. Франко, В. Гнатюк, Ф. Вовк, Ф. Колесса, Р. Кайндль.

Поділяючи в цілому думки рецензентів, зокрема критичні зауваження І. Франка, В. Гнатюка та інших дослідників щодо "Гуцульщини" В. Шухевича, ми відзначаємо її високе пізнавальне значення. Жоден з етнографів, що займався вивченням Гуцульщини, не зміг так детально описати матеріальну і духовну культуру гуцулів, як це зробив В. Шухевич. І досі ця праця єдина і найповніша в царині гуцулознавства. До неї звертаються сучасні українські вчені, які продовжують вивчати і розвивати цю тему. Низка фольклорних матеріалів з монографії В. Шухевича "Гуцульщина" передруковувалась в українських виданнях, зокрема із серії "Українська народна творчість"[35]. Тепер "Гуцульщина" В. Шухевича стала унікальною книгою, а тому є нагальна потреба її перевидання.

Завдяки матеріальній підтримці Танасія Опарика, уродженця Старих Кут, а тепер жителя м. Елдред, штат Нью-Йорк (США), з ініціативи автора цих рядків та голови Всеукраїнського об'єднання товариств "Гуцульщина" Дмитра Ватаманюка перші два томи монографії у 1997 році було перевидано. З нагоди 150-річчя від дня народження В. Шухевича будуть видані ще три томи цієї унікальної праці, кошти на видання яких виділила обласна рада завдяки старанням голови бюджетної комісії Івана Підлетейчука.

1. *Франко Іван.* Вибрані статті про народну творчість. — К., 1955. — С. 240—242.
2. Діло. — 1900. — № 1, 3 (15) січня.
3. Энциклопедический словарь, т. 41. — С. 324. Зв'язки Івана Франка з чехами та словаками. — 1957. — С. 467, 684.
4. *Арсенич П.* З фольклорно-етнографічної діяльності І. Я. Франка на Гуцульщині. — НТЕ. — 1998. — № 4. — С. 50.
5. Киевская старина, 1905. — Кн. 2. — С. 73—122.
6. ЦДІАЛ ф. 309, оп. 1, спр. 234, арк. 1—7, спр. 237, арк. 1—38, спр. 2277, арк. 38, 45; спр. 2285, арк. 1—2 ЛНБ, архів Гнатюка п. 26, спр. 622.
7. ІЛ ф. 59,спр. 791, арк. 253.
8. Киевская старина, 1905. — Кн. 2. — С. 75, 82, 91, 102.
9. ЦНБ, Від. рук. 3—40103.
10. Діло. — 1905. — № 125.
11. Записки НТШ. — Т. 123—124. — Львів, 1917. — С. 3.
12. Матеріали до українсько-руської етнології. — Т. 19—20. — Львів, 1919. — С. 111.
13. І. Л., ф. 3, спр. 1611, арк. 68, 69.
14. ЦДІАЛ, ф. 735, оп. 1, спр. 11, арк. 6, 7.
15. Revue trdions populaire I. n. XIX. 22 Parig. 22 1904. — C. 61.
16. Киевская старина. — 1905, кн. 2, 73—122.
17. ЛНБ. Архів В. Гнатюка п. 5, спр. 101, арк. 6.
18. *Сумцов Н.* Малюнки з життя українського народного слова. — Харків, 1910. — С. 125.
19. ЦДІА у м. Львові, ф. 735, оп. 1, спр. 11, 13.
20. ЦДІА у м Львові, ф. 735, оп. 1, спр. 96—98.
21. ЦДІАЛ, ф. 735, оп. 1, спр. 1, арк. 96—98.
22. *Щурат В.* Вибрані праці з історії літератури. — К., 1963. — С. 35.
23. ЦДІА у м. Львові, ф. 735, ст. 1, спр. 12, арк. 105.
24. *Лисенко М. В.* Листи. — К., 1964. — С. 391.
25. ЦДІАЛ, ф. 735, оп. 1, спр. 11, арк. 51.
26. ІМФЕ, Від. рукописів ф. 14—2, спр. 244, арк. 314—323.
27. Записки НТШ. — Т. 151 . — Львів, 1931. — С. 235—240.
28. Діло. — 1901. — № 76. — 12 (24) берез. Додаток до газ. Діло, 1905, № 125, 4 черв.
29. Lud. — Lwow. — 19—3. — T. 9. — 3—1. — C. 94—96.
30. Slovansky preuled, v. Praze. — 1900. — C. 345.
31. Діло. — 1905. — №27. — 4 лют.
32. ЦДІА у м. Львові, ф. 735, оп. 1, спр. 12, арк. 109.
33. *Там само.* — С. 98, 102.
34. *Там само.* — С. 81.
35. Загадки. — К., 1962. Колядки та щедрівки, зимова обрядова поезія трудового року. — К., 1965. Українські народні пісні; Пісні суспільно-побутові. — К., 1967; Коломийки. — К., 1969.

ПІДГОТОВКА АКАДЕМІЧНОГО ВИДАННЯ НАЙЦІННІШИХ ПАМ'ЯТОК УКРАЇНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ - НАРОДНИХ ДУМ

Софія ГРИЦА

Наукове видання епосу — осердя культури народів, котрі його посідають, є відповідальним завданням державного значення. Розробляючи такий проект, слід осмислити наукову сутність самого явища, його історичний контекст, мати уявлення про цілісність нагромадженого емпіричного та аналітичного досвіду, що стосуються цього явища. Думи є епосом реформаційної, козацької, епохи в історії України і водночас континуумом епічної творчості Київської Русі, її відродженням у новій історичній ситуації, з новими дійовими особами, не відірваної від кореневої системи народної творчості княжого періоду. Ця ідея мала місце в роботах М. Максимовича, М. Драгоманова, М. Грушевського, Ф. Колесси, і приймається нами як основоположна в оцінці онтогенезу дум, розумінні їх сутності та перспектив розвитку[1]. Варто наголосити на останньому: коли закінчуються думи? Теперішнє екзистенування українського думового епосу далеко не другорядна проблема, оскільки з нею в'яжеться обсяг подачі матеріалу, його історичні межі, оцінка можливостей розвитку традиції у сучасних умовах (звідси дискусії навколо думових новотворів). З думами, що є усним епосом пасіонарної (у розумінні надактивної мобілізації сил) епохи в історії українського народу, в часи його виснажливих війн проти турецько-татарського поневолення і польсько-шляхетського гніту в XV–XVII ст., тісно пов'язане кобзарсько-лірницьке мистецтво корпоративного типу й диференціація індивіда в барокову епоху. Пізностадіальний епос думи підносять на п'єдестал постать майстра, який отримує в цій творчості у порівнянні з попередніми епохами ренесансно-бароковий вираз і ширше — поле для виявлення індивідуального таланту. Такими були постаті військових кобзарів-бандуристів, не тільки воїнів, але й співців при гетьманських дворах, які орієнтувалися як на інтереси сільського, так і міського громадянства. Риторичне виконавство стає невід'ємною рисою стилю дум. Думи набрали функції знакового явища в українській культурі, їх прирівнюють до "національної святині" (К. Грушевська). На етапі становлення думового епосу визначальною є постать кобзаря-бандуриста, співця з лютнеподібним інструментом у руках, образ якого зустрічається в літературі, образотворчому мистецтві, в самих думах. Особа лірника є пізнішим, похідним явищем у виконавстві героїчного епосу, але випереджаючим у виконавстві духовних творів — псальмів, побожних пісень, відомих у європейському світі. Зрівняння репертуарів кобзарів і лірників на новому етапі їх буття не дає підстав для ототожнення генетичних витоків кобзарського та лірницького мистецтв. В думах, типологічно пов'язаних з найстарішими формами європейської епічної творчості (нарація, масштабність, стереотипність), як і в інших національних епосах, секуляристично світські начала переважають над есхатологічними.

Просторово-часова зумовленість дум — історичні реалії дум старшої верстви про турецько-татарські напади, їх топоніміка, лексико-поетичні особливості та музичний стиль відводять їх у південні степи Надчорномор'я, Приазов'я, нагадуючи про залишки скіфо-іранських впливів в українській культурі. Типовий для давнього епосу "епічний племінний пафос"[2], овіяний міфопоетикою, в думах поступається новелістичним оповідям про вчинки героїв подібні до казкових ситуацій долання важких завдань[3] ("Козак Голота", "Самійло Кішка", "Маруся Богуславка" та ін.). Новіші думи про Хмельниччину разом з історичними подіями переходять у центрально-західні райони України, сягаючи Польщі до Вісли ("Хмельницький і Барабаш", "Білоцерківський мир і нове повстання проти поляків", "Хмельницький і Василій Молдавський" та ін.). Епічна творчість XV–XVII ст. полігенна. Походження дум неможливо зводити до їх зв'язків з одним якимось із жанрів, як це робив Ф. Колесса, вважаючи думи лише "вищою стадією того самого рецитаційного стилю, який виступає в голосіннях на давніших ступенях розвою, у примітивнішому складі"[4],

маючи при тому на увазі невільницькі думи — "Плач невольника", "Невольники на каторзі", "Про трьох азовських братів" тощо. Для середньовічного лицарського епосу, яким є думи, жанрові витоки доволі різноманітні. Це й давні епічні твори Київської Русі — билини, наративна пісенність, зокрема, балади, агіографічна писемна література про житія святих, їх паломництво, світська поезія, музика. Всі елементи названих жанрів наявні в думах. У них же чітко виражена християнська дидактика, боротьба за православну віру, яка єднається з героїчно-визвольними ідеями. Чи випадково українські епічні співці називали думи козацькими псальмами? Мова дум, їх поетичний і музичний стиль давніші за їх зміст. Вони зв'язані з греко-візантійською панегіричною літературою (на що вже вказували В. Міллер, М. Грушевський) зі "Словом о полку Ігоревім" (М. Максимович, М. Драгоманов, І. Франко.

Ближчі до нас за часом сюжети дум про Хмельниччину, у порівнянні зі старшою верствою дум мають схильність до хронікальності, реалістичного опису подій. Деякі вчені української діаспори не брали їх до уваги. Тим часом, думи про Хмельниччину відображають період найвищої концентрації самосвідомості української нації в епоху козацьких реформаційних війн, період, коли українське козацтво здобуває собі авторитет поборника не тільки власної державності, а й захисника східних кордонів Європи від Османської імперії. На думах про Хмельниччину, кількість сюжетів яких значно скромніша (сім) у порівнянні з давнішою верствою, де їх більше двадцяти, завершується цикл класичних дум. Нові сюжети, наприклад, "Про Сорочинську трагедію", складену кобзарем М. Кравченком під впливом жорстокої розправи з селянами в 1905 р. в селі Сорочинцях, що опублікована у ряді новіших видань дум[5] є не більше, ніж стилізацією під українські класичні думи (кобзарі, лірники могли будь-який сюжет розспівати в органічному для них стилі дум), що насправді у цикл козацьких героїчних дум не вписується.

Потуги радянської фольклористики реанімувати жанр і пристосувати його до створення радянського епосу нової соціалістичної дійсності (псевдодуми про вождів революції, про колгоспи, перемоги Радянського Союзу у Великій Вітчизняній війні) зазнали повної невдачі і зайвий раз довели історичну необерненість героїчного епосу в сенсі stricto. Національний епос є інтегральною частиною культури народу, що його посідає, синтезом його багатовікового мисленнєвого та історико-суспільного досвіду, який сягає родових відносин і сконцентрований навколо наскрізної субстанціональної ідеї державотворення, що замикає епічний цикл. Його динамічні процеси відбуваються всередині системи за рахунок варіювання, оновлення її стабільних елементів на рівні сюжетів, мотивів, формул без права відходу від регламентованих національною традицією епічних норм. Тим-то вписатися чомусь непередбачено новому у це "священне коло" означає посягнути на його сакральність. Значущість його величезної ваги для даного народу робить тим самим його значущим для інших.

З тієї ж наукової (а не популістської) позиції слід оцінювати носіїв епічної традиції. Ті, що брали в руки бандуру, виконуючи під примусом думи про Кошового, про Корею, про вождів революцій і війн, не можуть вважатися виконавцями національного епосу на рівні з О. Вересаєм, А. Шутом, М. Кравченком, Є. Мовчаном, що означало б дискредитувати сутнісне поняття та ідею інституту кобзарства. Національний епос — завжди історично зумовлене, природне для своєї епохи явище, за яким не буває примусу до його творення. Він не може бути виявом самодіяльності в розумінні суб'єктивної свободи у поводженні з ним. Тим-то чітко слід розмежовувати: а) особистості, які належать до галереї автентичних виконавців епосу; б) аматорів, які стилізують своє мистецтво під епос; в) сучасних реконструкторів кобзарсько-лірницького мистецтва, виконавців переважно концертно-сценічного типу. Ігноруючи таку класифікацію, піддаючись хвилинному враженню від ефекту добре імітованого епічного твору, можна втратити міру оцінки справжнього епосу, за яким стоїть глибока історична та філософська основа, що складає його генетику.

Від пісні думи відрізняються нерівноскладовим, вільним, віршем, масштабністю нарації, імпровізаційним характером викладу словесно-музичного тексту. Саме ця зовнішня форма стилю дум за умови виконання на цей кшталт творів, незалежно від їх змісту, могла

б викликати ілюзію появи думових новотворів. Брак історичного підходу до епосу і зараз у декого створює переконання в можливості творення дум, розквіту кобзарства тощо. Проте "дивний інстинкт до фальсифікації" пісень, дум, як про це писали свого часу В. Антонович, М. Драгоманов, спонуканий навіть своєрідним патріотизмом[6], і публікація штучних творів, не повинні мати місця в науковому виданні фольклору.

У статті "Принципи наукового видання повного зібрання українських народних дум. Проблеми текстології" С. В. Мишанич[7] у переліку дум, які мали б увійти до нового видання, називає думи "Дари Баторія", "Смерть Богданка", "Як на славній Україні", три останні з яких були зараховані Антоновичем, Драгомановим, Колессою до фальсифікатів (погляд, не заперечений Грушевською). Друкувати останні означало б легалізувати сюжети, які авторитетними вченими були віднесені до не автентичних. Завершувати багатотомне видання, на думку С. Мишанича, мали б "Дума про чабана", "Теща", "Про Михія", "Козак Мамай". Щодо "Чабана", то це загальновідома в українському, молдавському, румунському фольклорі балада "Про пастуха, який загубив вівці", про його пригоди з господинею і про покарання від господаря. Те ж стосується сатиричної пісні „Теща", спорідненої з думою тільки нерівноскладовим віршем, окремими характерними для дум формулами висловлювань. Академік М. Возняк, який знайшов обидва твори у збірнику Кондрацького 1684, називає їх "українськими речами"[8], а не думами, як "Козака Голоту", яку він виявив у тому ж збірнику. "Чабан" і "Теща" швидше нагадують бурлескні вірші XVII–XVIII ст., аніж пародії на думи[9]. У першому випадку "Чабан-наймит" нічого спільного з думовою тематикою не має, тим більше "Теща" — незмінний сюжет численних гумористичних українських пісень. Сатиричні пісні, що входили до репертуару О. Вересая, — пише М. Возняк, посилаючись на Костя Уховича і його розвідку "Кобзар Остап Вересай, его думы и песни" (Киевская старина, 1882. Кн. 3), — "він співає рідко, та взагалі не надає їм окремого значення, називаючи їх простацькими"[10]. Те, що "Чабан" і "Теща" — довгі наративи, які виконувалися в стилі дум, зайвий раз тільки підтверджує, як модус мислення кобзарів і лірників впливав на весь їхній репертуар, зводячи до спільного знаменника — нерівноскладової вільної рецитації — усі сюжети їхнього репертуару, незалежно від змісту цих творів. К. Грушевська, знаючи про існування цих творів, як і інших фальсифікованих думових новотворів, не наважилася включити їх до двотомного видання дум.

Вже романтики XIX ст. розуміючи, що думи і кобзарство вичерпують своє існування, не випадково били на сполох про необхідність їх збереження у скриптивних формах, закликали до нотації не тільки вербальної, але й музичної частини дум (М. Лисенко, Леся Українка, К. Квітка). Перші публікації дум М. Цертелева у його праці "Опыт собрания малорусских песней", 1819) і вперше оприлюднені найдавніші записи дум ще з початку XIX ст. П. Житецьким у його праці "Мысли об украинских народных думах" (1893), щоразу активніше поповнювані відомості про думи та епічних співців завдяки старанням М. Максимовича, П. Лукашевича, П. Куліша, І. Бєлозерського, А. Метлинського, В. Боржковського, М. Сперанського, Ф. Колесси та інших створили обширну інформацію про думи та їх виконавців, яка стала базою для появи узагальнюючих праць про цей жанр Ф. Колесси (Мелодії українських народних дум, 1910–1913; Українські народні думи. Перше повне видання з розвідкою, поясненнями, нотами і знімками кобзарів. — Львів, 1920; його ж: Про генезу українських народних дум, 1921) та фундаментального корпусу К. Грушевської "Українські народні думи" (у двох томах). — Т. 1. К., 1927; Т. 2. Київ-Харків, 1930. Перша з перелічених праць Ф. Колесси була перевидана нами в Києві у 1969 р. Праця К. Грушевської стараннями дирекції Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАНУ (Г. А. Скрипник) фотоспособом перевидана у 2004 р. Це найбільш повне зібрання словесних текстів дум — 33 сюжети більш, ніж у 300 варіантах, вичерпує відомі на сьогодні сюжети дум і вводить окремі з таких, що залишаються під сумнівом приналежності до цього жанру ("Дума про сон", "Про Веремія Волошина", "Про козацьке життя"). Праця К. Грушевської з її ґрунтовними коментарями до кожного сюжету та не менш глибокою вступною студією, що по-

дає зміст та критичну оцінку всіх важливіших розвідок про думи, починаючи з М. Цертелева і до праць 20-х років XX ст., є компендіумом знань про думи за ціле століття. Спад досліджень дум у 30-х роках пояснюють насамперед об'єктивними обставинами — політичними репресіями, що, без сумніву, трагічно позначилися на діяльності кобзарів. Однак не можна забувати і поступового згасання в нових урбаністичних умовах автентичної думової традиції, яка за законами класичного епосу не могла бути безкінечною. На зміну їй з'являється концертне кобзарство, яке стимулювали ще на початку XX ст. М. Лисенко, відкривши клас бандури у своїй музичній школі, великий ентузіаст кобзарської справи Г. Хоткевич, практикуючі у тридцяті і повоєнні роки народні співці, такі як Є. Мовчан, Ф. Кушнерик, П. Ґузь, Є. Адамцевич та інші виконували переважно історичні, гумористичні пісні, маючи в своєму репертуарі по одній-дві традиційних думи, або ж жодної, пояснюючи це малим інтересом до творів цього жанру. "Про інтерес до кобзарства, — писала К. Грушевська, — свідчать ті численні кобзарські концерти, кобзарські капели, хори і т. д., що відбуваються по цілій Україні. Але, як се звичайно буває з публічною опінією, так і тут інтерес до особистостей самих артистів-кобзарів перевищує інтерес до їх творів і в усіх цих виявах прихильності до кобзарського мистецтва думи вже не знаходять місця[11]. Останні заходи в розшуку автентичних кобзарів і лірників у 20–30-х рр. роблять К. Квітка, С. Сіцінський, Б. Луговський, В. Харків, Н. Дмитрук та ін. У північно-західних теренах України, які були мало досліджені з погляду музики дум, знайдено поодинокі варіанти думи про Коновченка, козака-нетягу (фрагмент). В. Харків натрапив на лірницький осередок добрих знавців дум у Валківському районі на Харківщині.

Ідея простежити за географічною локалізацією виконавських шкіл кобзарів та лірників, якою пройнята перша частина праці К. Грушевської "Українські народні думи", врешті-решт приводить дослідницю до висновку, що "фактичні відомості про такі школи зникаючо малі. То тут, то там ми знаємо кілька імен майстра і його учнів або товаришів з науки. То знову констатуємо зв'язок між кількома співаками або між анонімними текстами, не маючи ніяких даних про історію цих зв'язків. Тому й ми не поділили текстів за школами, а вдовольнилися системою тематичною"[12]. За тими ж засадами — сюжетами дум формується словесна частина обговорюваного нового багатотомного видання дум. Три перші його томи мають бути впорядковані за сюжетами, поданими з розгорненими до них коментарями та вступною статтею. У третьому та четвертому планується публікація відомих та нових нотацій музики дум з текстами за народними співцями, представниками певних територіальних осередків. Початковий задум публікувати думи з музикою за сюжетами та їх варіантами привів нас зрештою до висновку про недоцільність такої подачі матеріалу. По-перше, з укладанням музичного матеріалу за сюжетами текстів дум, яких значно більше, аніж музичних нотацій до тих же сюжетів, загубиться цілість репертуарів кобзарів та лірників, які мають принципове значення для уявлень про епічний стиль, про творчі індивідуальності в українському епосі і в цілому для порівняльних досліджень музикознавців. По-друге, зацікавленим словесними текстами філологам легше буде орієнтуватися в однорідному словесному матеріалі, не розсіченому переважно великими полотнами музичних нотацій. В разі ж потреби і філологи словесники і музикознавці матимуть до диспозиції перехресні відсилачі до усіх варіантів дум, вміщених у багатотомному виданні.

На захист тематичного порядкування дум у початкових томах варто зазначити, що територіальні відміни в національному епосі не мають такого суттєвого значення, як в обрядовій чи позаобрядовій пісні. Доцентрова ідея національного епосу оберігає його від локальної дивергенції. Дума "Олексій Попович" не контамінується з думами "Самійло Кішка", чи "Івась Коновченко" і навпаки. Мандрівний характер існування епічних співців здавна сприяв обміну репертуаром, їх діяльність об'єднувало відчуття потреби збереження цілісності кожного епічного сюжету і національного епосу в цілому. Локальні відміни можуть проявлятися в нюансах лексики, діалектних відмінах мови, орфоепії, в імпровізаційного характеру перестановках окремих смислових блоків, але не змістовних трансформаціях дум, заміні імен героїв, як це буває у пісні.

Натомість велику роль в усному епосі відіграє фігура епічного співця. Думовий епос по-новому постав у науці, коли зафіксовані словесні тексти ожили в устах цілої плеяди їх інтерпретаторів — кобзарів і лірників, таких як Остап Вересай, Андрій Шут, Михайло Кравченко, Гнат Гончаренко, І. Скубій — виразників виконавського стилю певних територіальних осередків.

Для музики дум територіальний фактор вельми важливий, бо диференціює певні модуси мислення виконавців — чи то окремих майстрів, чи цілих угруповань співців з однієї території, вказує на уподобання сюжетів, вибір репертуару, формування епічного стилю. Видно це і з кобзарських та лірницьких рецитацій двох важливіших територіальних осередків побутування дум — центральносхідного, зокрема, Полтавсько-Харківського, та північно-західного — Чернігівсько-Житомирсько-Волинського. Особа епічного виконавця є виразником певної епічної традиції, що й знаходить відображення в його виконавському стилі. Як і в епосі інших народів, різні сюжети дум виконуються на ту ж мелодичну модель. Кожен виконавець варіює її на свій лад, дотримуючись у її трактуванні певної локальної традиції чи школи. При очевидній єдності стилю полтавсько-харківських кобзарів і лірників, які представив Ф. Колесса у праці "Мелодії українських народних дум", учений усе ж виявив диференціальні нюанси в їх співі і грі на інструменті, зокрема, бандурі, що дозволило йому говорити про дві виконавські школи — миргородсько-полтавську (більш архаїчну) та харківську (новітнішу). Рецитації відомих співців О. Вересая та Є. Мовчана, яких сучасна фольклористика "приписала" за місцем їх проживання до північного регіону України, насправді ж цілком чітко продовжують полтавську традицію, звідки вони родом і де здобули кобзарську "школу". У північних районах України, зокрема на Житомирщині, К. Квітка виявив тип рецитації дум у пентатонічному модусі, відмінний від хроматизованого дорійського, який визнали за нормативний для дум М. Лисенко та Ф. Колесса. Неопубліковані записи дум В. Харкова від лірників з Харківщини, які будуть вміщені у новому виданні дум, за ритмо-інтонаційним складом близькі до нотацій дум з Харківщини Ф. Колесси і підтверджують збереження територіального стилю в рецитаціях співців названого осередку.

Полишаючи проблеми видання редакційної кон'єктури словесних текстів дум філологам, зупинимося на важливіших питаннях видання музичної частини українських дум. Якщо словесно-поетична частина дум дочекалася майже вичерпної публікації та коментування у названому вже фундаментальному виданні К. Грушевської та поважному московському "Украинские народные думы", яке підготував Б. Кирдан, то видання дум з музикою має ще чим порадувати наукову громадськість з огляду на ряд уже названих і неопублікованих матеріалів, які записано у 20—30-х роках, а навіть у повоєнний період від останніх кобзарів і лірників, продовжувачів автентичної кобзарсько-лірницької традиції. Одразу ж зауважу, що так звані "наукові реконструкції дум", нерідко доволі успішно здійснювані сучасними музикантами-професіоналами чи аматорами, у новому виданні не матимуть місця. Левову частку нового видання дум з музикою становитиме фундаментальне зібрання Ф. Колесси "Мелодії українських дум" (65 варіантів дум від 14 народних співців, серед яких 10 повних записів в уже згадуваній праці "Мелодії українських народних дум"), чотири думи у записах М. Лисенка від кобзарів О. Вересая, П. Братиці та О. Сластіона[13], одна в запису і транскрипції К. Квітки[14], також зафіксований ним короткий фрагмент рецитації „Козак Нетяга". Матеріал планується подати у двох частинах, першу — складатимуть думи з мелодіями у записах класиків минулого, у другій — будуть уміщені досі не друковані матеріали В. Харкова, В. Онопи, М. Гайдая, а також нові нотації дум з магнітофонних записів від Є. Мовчана, Г. Ткаченка П. Ґузя, І. Рачка та ін. Над підготовкою музичної частини видання дум працюють науковці Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології НАН України С. Грица, А. Іваницький, Л. Єфремова, Д. Щириця, допоміжну роботу здійснюють О. Юзефчик, О. Дубас.

На сьогодні нам відомі у публікаціях та рукописах такі сюжети дум: "Козак Голота", "Хведір безрідний", "Невольницький плач", "Плач невольників на каторзі", "Маруся Бо-

гуславка", "Самійло Кішка" (фрагмент), "Самарські брати", "Олексій Попович", "Прощання козака з родиною", "Івась Коновченко", "Удова і три сини", "Сестра і брат", "Козак нетяга" (фрагмент), "Про смерть кобзаря-бандурника", "Про Хмельницького і Барабаша", тобто навіть не половина з відомих класичних сюжетів (33), записаних без мелодій. Найбільше варіантів з мелодіями зафіксовано на побутові теми ("Про удову", "Про сестру і брата"), а також — "Про Озівських братів", "Про Марусю Богуславку", "Олексій Попович", що могло б свідчити про їх давність та особливу популярність у народі. У просторовому зрізі найбагатший матеріал дають Полтавщина і Харківщина, незрівнянно менший — північні і західні райони. Як слушно пише К. Грушевська, "...можна думати, що цілий цей західний окраєць для думового епосу творить досить нову територію... Східно-українська дума завдяки своїй популярності в літературних колах, у новіших часах знайшла дорогу до дуже далеких закутків краю очевидно книжною дорогою"[15].

Існуючі нотації дум з музикою неоднорідні за якістю. Найбільшу складність становить відтворення музичного ритму дум, який базується на нерівноскладовому вірші квантитативної природи, де кожна складонота становить самостійну часокількісну одиницю, залежну від акцентуації слова, групування останніх — від логічних цезур вільного вірша дум. В одних випадках у наявних записах думові речитативи поділені на такти без означення метру (О. Рубець), в інших поділ речитативу всередині великих частин не здійснений (у трьох нотаціях дум М. Лисенка), в інших здійснений тільки за крупними тирадами (К. Квітка), або ж за фразами, тирадами й уступами (як у Ф. Колесси); іноді поділ не має визначеного принципу — то за тирадами, то за тактами з означенням метру (В. Харків, В. Онопа, М. Гайдай). Тут слід наголосити на кардинально важливому висновку Колесси, з працями якого розпочинається аналітична нотація дум, — про принципову відмінність ритмічного поділу речитативу дум, опертому на нерівноскладовому вірші, від поділу строфічної пісні зі сталоповторюваною силабічною будовою вірша. За перелічених умов та розбіжністю в існуючих нотаціях дум, а також за відсутності в більшості випадків звукового першоджерела, з яким можна б порівняти достовірність цих нотацій і пересвідчитися в їхній адекватності, залишається єдиноможливим подати матеріал як історичний документ минулого без радикальних редакторських втручань, окрім випадків, коли такі втручання стосуються нотопису і т. п.

Першою на сьогодні вважається нотація думи "Від'їзд козака з материної хати" („Прощання козака з родиною" або "Вітчим"), яку опублікували 1857 р. М. Маркевич та Г. Галаган[16]. М. Маркевич, як відомо, був добрим бандуристом. Це йому Т. Шевченко присвятив вірш "Бандуристе, орле сизий". Текст цієї думи цілком збігається з текстом із збірки М. Цертелева "Опыт собрания старинных малороссийских песней" (1819 р.)[17] і дуже близький до текстового варіанта О. Вересая[18], який бував у маєтку Г. Галагана в с. Лебединці. Саме там від нього слова цієї думи записав Л. Жемчужников[19]. Отже, М. Маркевич міг чути цю думу у виконанні О. Вересая в маєтку Г. Галагана. Проте у надрукованому ним текстовому варіанті він однозначно орієнтувався на текст М. Цертелева, бо наблизив його до української літературної норми (наприклад, замість " не во все", як у Цертелева, у Маркевича — "не у всі", аналогічно: замість "вотчим" — "вітчим", "слезно" — "слізно", "пойдьош" — "підеш", "хоть оставлю" — "хоч зоставлю", "возьми" — "візьми", "да посій" — "та посій", "безвєды" — "безвідді", "безродний" — "безрідний"). Музику до цієї думи Маркевич, очевидно, перейняв від свого ровесника О. Вересая на слух. У поданій ним музичній рецитації повторюються дві музичні фрази (стереотипи) — початкова зі словами „В неділю рано-порану не у всі дзвони дзвонили", які збігаються з дуже схожими фразами в думах про удову і трьох синів[20] та про Хведора безродного, що їх згодом записав від О. Вересая М. Лисенко (пор. фрази: „Ой іди ж ти, мати старая, на чужеє подвір'я проживати" та „Хведор бездольний, безродний, гей, промовляє словами"[21]. У Маркевича в речитативі думи, який чомусь поданий у розмірі на 2/4, жодного разу не відзначений четвертий підвищений ступінь, який домінує в запису Лисенка. Зате він неодноразово відзначений в інструментальному супроводі думи, дібраному у

стилі кобзарських награвань, але вже з елементами гармонічної обробки. Таким чином, маємо підстави міркувати, що музичним прообразом першого запису думи про від'їзд козака з материної хати була рецитація Остапа Вересая. Наступною публікацією був фрагмент думи "Про удову і трьох синів", яку записав на Чернігівщині О. Рубець і подав у збірці "216 народных украинских напевов" (1872). Нотацію вважали неточною[22], наближеною до пісні. Пізніші записи з північної території України К. Квітки, М. Гайдая доволі близькі за мелосом до нотації О. Рубця, підтвердили гіпотезу К. Квітки про можливість існування і пісенного чи псалмодичного, як ми назвали, типу рецитації. О. Рубець подав фрагмент думи з тактовим поділом без означення метру за піввіршами. Переважаючою одиницею в його записах є чвертка, закінчення фраз означені половиною. Ритмічний потік твору і справді наближений до пісні. У думах відсутній кратний поділ тексту на строфи, як у пісні.

М. Лисенко припустився навіть певного перебільшення, коли писав: "Щодо ритму, то можна сказати, що думи позбавлені його зовсім"[23]. Лисенкові записи дум є значним зрушенням в історії нотації музики цього жанру, але не останнім словом у цій справі. "Патетичну поривчасту декламацію кобзаря, — писав він, — неможливо було схопити на слух... Багаті фіоритури майже невловимі для записування, бо вони дрібні і притому будучи навіть схоплені.., виходять незрівнянно грубіше втрачаючи у своїй прозорості, роздільності звука"[24]. Така оцінка ритму дум сходиться з якістю їх нотацій. Вони й справді дають узагальнений її абрис. Домінуючою одиницею речитативного потоку є в них вісімка, в закінченнях — чвертка з ферматою, яку завершують тріольні орнаменти. Речитатив у нотаціях М. Лисенка від О. Вересая та О. Сластіона[25] не розділений на фрази чи періоди, хоча у викладі словесного тексту дум від О. Вересая, вірші укладені за логічними цезурами. Експресію мелодекламації О. Вересая, про яку писали М. Лисенко, Л. Жемчужников (останній часто слухав кобзаря і залишив захоплений спогад про його спів), як видно, не вдалося повністю відтворити у нотах способом слухового запису.

Нотації складного музичного тексту дум зрушилися з місця тільки із застосуванням до їх фіксації фонографа, який дозволив об'єктивно схопити звучання думи у цілості і під час їх розшифровок багаторазово повторювати частини масштабних творів. Результати технічної новації знайшли відображення у праці Ф. Колесси "Мелодії українських народних дум", яка залишається еталоном нотації подібних великомасштабних речитативних форм. Застосувавши, крім того, метроном, учений міг визначити темпоральні особливості кожного з чотирнадцяти співців, репертуар яких вміщений у його вищеназваній праці. Якщо у Лисенка співвідношення поміж складонотами виражені переважно 1:1, 1:2 у вісімках і чвертках, то у Колесси, крім вказаних, зустрічаються ірраціональні 3:2, 5:3. В експресивному ритмі речитативу, крім вісімок, переважно в закінченнях фраз та періодів, дуже часто мають місце шістнадцяті, тридцять другі, тріольні, квінтольні угрупування (рецитації кобзарів М. Кравченка, Г. Гончаренка, лірника А. Скоби та ін.). Як відзначав сам учений, "...наш запис передає ритм кобзарських рецитацій лише з приблизною вірністю, за винятком відзначених дужками [ ] місць, що повністю згоджуються з тактуванням метронома"[26]. Певно, що жоден із досвідчених музик не може гарантувати абсолютної точності нотації імпровізаційного потоку рецитації думи, тим більше з інструментальним супроводом, з усіма нюансами виконавської агогіки, до яких вдається кобзар чи лірник. У нотації завжди матиме відображення індивідуальне сприйняття звукового матеріалу.

У науковій частині зазначеної праці Ф. Колесса дав ключ до типологічного вивчення слова і музики дум. Український учений ще до Перрі, Лорда та Проппа через структурний аналіз дум дійшов висновку, що сталі стереотипи словесного й музичного вислову — паралелізми, епітети, повторювані словесні вирази, сталі мотиви в мелодиці і більші частини — типові мелодичні фрази, — увесь цей арсенал тепер звично називати формулами, є основою словесно-музичної матерії епосу та критеріями його стильового аналізу та систематизації. Для полегшення порівняльних зіставлень ритмо-мелодичних мотивів фраз та більших цілостей увесь матеріал він звів до опорних тонів "соль" і "ля"; учений застосував трирівневий поділ дум на мотиви, фрази-

тиради і періоди-уступи. У вступній статті до згаданої праці "Мелодії..." він подав систематизацію матеріалу за ритмічними і мелодичними критеріями (фрази, закінчені на тоніці, на секунді, кварті, квінті в кореляції з кінцевими ритмічними акцентами). З повним інструментальним супроводом учений подав лише одну думу — "Про Олексія Поповича", яку йому вдалося розшифрувати завдяки вмілому запису твору Лесею Українкою та К. Квіткою, які диференційовано спрямували трубу фонографа на вокальну та інструментальну партії[27]. Дума "Про Олексія Поповича" спочатку записувалася без супроводу бандури, щоб виразніше вийшли мелодія і текст. Потім ту ж саму думу кобзар співав з супроводом, і прийомна труба фонографа наставлялася на бандуру, щоб краще було чути супровід[28].

У перевиданні "Мелодії українських народних дум" Ф. Колесси (1969 р.) і в його статті та текстових примітках за вимогою часу наблизити текст видань до літературної норми ми внесли деякі корективи, що в основному стосувалися правопису, а подекуди й зміни лексичних форм, як наприклад: *інчі* замінено на *інші, сего* на *цього, нотовими — нотними, виїмок* на *виняток, діалектичні* на *діалектні, степеня* — на *ступеня, в долині — внизу, виговір* на *вимову, змінлива* — на *мінлива, груповане* на *групування, наконечні — кінцеві, язикові — мовні, скобки* на *дужки, ярко* на *яскраво* і под. Окремі рідко вживані в українській науці терміни, як, наприклад, *скаля* замінено на *звукоряд, дурові* на *мажорні*, зважаючи на сучасну літературну норму. Незначна кон'єктура полегшить сприйняття непростого аналітичного тексту. І все ж, прагнучи у нашому виданні максимально зберегти авторський текст Ф. Колесси, ми поновили за оригіналом деякі лексичні заміни, зроблені у 1969 р., наприклад, залишено вираз "переховалися" замість виправленого "збереглися", "виказують" замість "виявляють" (у Колесси зустрічаються і паралельне вживання названих слів).

Музична частина Колессових публікацій, яка у перевиданні 1969 року була подана фотоспособом, у запланованому перевиданні перенабрана у більшому форматі з незначними редакторськими виправленнями у написанні нот, зокрема штилів за правилами сучасної нотної орфографії, які у Ф. Колесси виставлялися непослідовно — з позначенням їх "вниз", там, де має бути "вгору" і навпаки (по всьому тексту), у написанні тріольних, квінтольних фігур тощо Словесні тексти дум залишено без змін, окрім заміни ї на і та змін у пунктуації прямої мови, де замість лапок виставлені тире. В одному випадку до "Невольницького плачу" в кінці першої серії дум у виконанні Платона Кравченка додано словесний текст із його ж музичної рецитації, який, можливо, з технічних причин не було додруковано на останній сторінці першої серії.

Записи дум з мелодіями після Ф. Колесси робили К. Квітка, В. Харків, М. Гайдай. Нотація думи Квітки від сина лірника Сидора Гуменюка — Івана (з с. Бейзимівка Житомирської обл.), яка мала підтвердити інший стиль рецитацій у порівнянні з визнаним за нормативний М. Лисенком і Ф. Колессою та виправдати запис О. Рубця, залишає ще певні нез'ясованості. Зокрема, виникає питання, чи ритмічні співвідношення 1:1 (у вартостях вісімок) співак і справді витримував так послідовно протягом усієї думи, за винятком закінчень фраз, як це передав К. Квітка. До роздумів схиляє і зауваження самого К. Квітки у вступній розвідці до його роботи "Епічні пісні": "Звичайно, точних ритмічних відношень я не міг визначити при напруженому запису рецитації у швидкому темпі, і в моєму запису позначення тривалостей чвертками і половинними нотами умовні"[29]. Залишається неясним, чому К. Квітка, який тричі слухав думу зі співу ("два рази я накидав нотами наспів, наскільки міг встигати... при повторному вислуховуванні почасти доповнив те, чого не схопив з першого разу, а третє виконання мало місце вже для записування фонографом"[30]), відзначив, що фіксація тривалостей у його запису "умовна". У цій же роботі він пише, що "ритмічні тривалості й акцентуації, зроблені в записах Ф. Колесси можуть бути уточнені, оскільки фонограми, з якими він працював, збереглися"[31]. Ф. Колесса, у свою чергу, ще раніше зауважив: "Списані валки переграно по кількасот разів в різних відступах часу, так що тепер вони через зужиття не передають так голосно і докладно всього того, що спершу передавали"[32].

Частина з відзначених валків з записами дум, що зберігалися в Інституті мистецтво-

знавства, фольклористики та етнології НАНУ, перебувала вже в наш час на реконструкції в США. Та навіть і після такого заходу вони майже не надаються до вжитку і зокрема перевірки Колессових нотацій, адже з часу запису пройшло майже 100 років! Та й навряд, чи потрібно було б корегувати нотації Ф. Колесси, які від того ж таки К. Квітки, Лесі Українки, Б. Бартока та інших отримали якнайвищу оцінку.

Кілька фрагментів музичних речитативів дум опублікував Д. Ревуцький у праці "Українські думи та пісні історичні" (1918 р.). Переважна більшість цих фрагментів взята із книги Ф. Колесси "Мелодії..." зі словесними текстами, які упорядник додав із різних джерел, що, зрештою, іде всупереч принципам наукових публікацій. Дві рецитації дум — "Олексій Попович" (текст скомбінований з кількох варіантів) та "Козак Голота" (текст від М. Максимовича) — подані від Г. Хоткевича, які, як пише сам Д. Ревуцький, були складені "з елементів чисто народного співу, до якого добрані "нові" мотиви... У грі на кобзі зрікаються старих традицій і шаблонів, дбаючи лиш про художню цілість"[33]. Це зауваження цілком підтверджує перестороги щодо переростання автентичної кобзарської традиції в концертну, до чого Г. Хоткевич дав сильний поштовх. Тим самим його рецитації не можна вважати однозначно автентичними[34].

До зібрання музичної частини дум увійдуть раніше не публіковані матеріали експедиції В. Харкова у Валківський район Харківщини (1930 р.), де він записував думи від місцевих лірників В. Гончара, С. Веселого, Н. Колісника, Н. Баклага, а також записи від лірника І. Бернацького з м. Зіньків на Поділлі , які здійснив М. Гайдай)[35] — разом сім сюжетів дум з варіантами. Транскрипції з фоновалків робили переважно В. Харків, В. Онопа. Вони мають переважно начерковий характер і не доведені до видавничого вигляду, а тому потребують редагування, яким займаються А. Іваницький та Л. Єфремова. Наявні нотації, подані у тональностях, у яких вони виконувалися. Їх ритмічний розподіл був здійснений непослідовно (здебільшого за тирадами, без належного узгодження вокальної партії з інструментальною у випадках, коли остання була зафіксована).

У повоєнний період із введенням нової магнітофонної техніки запису у звуколабораторії Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології інженер-акустик П. Барановський здійснив магнітофонні записи репертуару відомих тогочасних кобзарів Є. Мовчана, П. Носача, Є. Адамцевича, П. Ґузя, лірника А. Гребеня та інших. Ця акція значною мірою була ініційована директором ІМФЕ М. Рильським, який поважливо ставився до українського епосу та кобзарського мистецтва, всіляко підтримуючи діяльність автентичних виконавців дум (завдяки М. Рильському Є. Мовчан виступив на IV з'їзді славістів у Москві в 1958 р.). Повоєнні непогано збережені магнітофонні записи дум від кобзарів Є. Мовчана, П. Ґузя, Г. Ткаченка, І. Рачка, лірника А. Гребеня дають змогу докладніше, ніж у минулому, представити музичні речитативи дум з інструментальним супроводом, нотації яких здійснили О. Правдюк, С. Гриця, М. Ганджа, Н. Якименко, Д. Щириця, Л. Єфремова.

Трудноці, які виникають перед упорядниками музичної частини багатотомного видання дум, цілком очевидні. Вони випливають не тільки з великого за обсягом матеріалу, складністю як редагування музичних нотацій дум, так і новими розшифровками, що вимагають трудомісткої праці колективу і водночас вироблення остаточних засад подачі такого складного жанру фольклору, як думи. Бо ж ідеться не тільки про його репрезентацію за наявними вже опублікованими матеріалами, але й про введення значного корпусу ще не опублікованих або заново розшифрованих. У коментарях до кожного запису передбачені перехресні відсилання до аналогічних сюжетів, ширше прокоментованих у початкових томах видання текстів дум. Крім того, будуть подані докладні відомості про виконавців дум.

Епос належить до найважливіших витворів людського духу. Значення дум та інституту кобзарства, лірництва для української культури, науки важко переоцінити, особливо на даному етапі вивільнення від репресивного на них тиску та за потреби всебічного відтворення національної спадщини. Репрезентація дум у названому виданні уявляється в об'єктивному і повному висвітленні їх буттєвого процесу, аргументованого максималь-

ним об'ємом фактичного матеріалу, який би прислужився осмисленню філософсько-естетичної та морально-етичної сутності дум, розумінню їх поетичної та музичної структури, інтелектуалізованому діалогу не тільки українського, а й світового реципієнта у розкритті співмірності та неповторних рис дум у контексті світового епосу.

1 Див. детальніше: *Грица С. Й.* Мелос української народної епіки. – К., 1979. – С. 59–80; *її ж.* Українські думи в міжетнічному діалозі // Родовід. – 1995. – № 11. – С. 68–81.

2 *Мелетинский Е.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – М., 1986. – С. 141.

3 *Там само.* – С. 146.

4 *Колесса Ф.* Про генезу українських народних дум. – Львів, 1921. – С. 81.

5 Українські народні думи та історичні пісні / Упор. П. Д. Павлій, М. С. Родіна, М. П. Стельмах. – К., 1955. – С. 310–312; *Кирдан Б. П.* Украинские народные думы. – М., 1972. – С. 412.

6 Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. – Т. 1. – К., 1874. – С. XIX.

7 Див.: *Мишанич С. В.* Фольклористичні та літературознавчі праці. – Т. 1. – Донецьк, 2003. – С. 115.

8 Див.: *Возняк М.* Із збірника Кондрацького XVII в. (кілька нових даних до старої української пісенності) // ЗНТШ. – Львів, 1927. – Т. 146. – С. 165–178.

9 Пор.: Українська література XVIII ст. / Вступна стаття, упорядкування та примітки О. В. Мишанича. – К., 1983. – С. 126–127; 133–136; 154–155; 185–192 та ін.

10 *Возняк М.* Із збірника Кондрацького... – С. 177.

11 *Грушевська К.* Українські народні думи. – Т. 1. – К., 1927. – С. CXLVIII (Вступ).

12 *Там само.* – Т. 2. – С. XIV.

13 Див.: *Лисенко М.* Характеристика музичних особливостей українських дум і пісень, виконуваних кобзарем Вересаєм / Ред., передмова та прим. М. Гордійчука. – К.,1955; Дума про Хмельницького та Барабаша // Лисенко М. В. Про народну пісню і про народність в музиці. – К., 1955. – С. 9–18; Дума "Плач невольників" (новознайдений запис М. В. Лисенка). Підготовка до друку та вступна замітка Т. П. Булат // НТЕ, 1964, № 4. – С. 73–78.

14 Див.: *Квітка К.* Вибрані статті. Ч. І // Упор., передмова та коментарі А. І. Іваницького. – К, 1985. – С. 28.

15 *Грушевська К.* Українські народні думи. – Т. 1. – С. CCXI.

16 Див.: у збірнику „Южно-руські пісні з голосами". – К., 1857. – С. 88–95 (без паспорту).

17 Пор.: *Цертелев М.* Цит. праця. – С. 57.

18 Див.: *Грушевська К.* Українські народні думи. – Т. II. – С. 220.

19 Див.: *Там само.* – С. 222.

20 Див.: *Лисенко М. В.* Характеристика музичних особливостей... – К., 1955. – С. 50.

21 *Там само.* – С. 36.

22 *Грінченко М.* Українські народні думи // Грінченко М. Вибране / Підгот. до друку М. Гордійчука. – К., 1959. – С. 43.

23 *Лисенко М.* Характеристика музичних особливостей... – С. 19.

24 Там само. – С. 20.

25 Див.: Дума "Плач невольників" (Новознайдений запис М. В. Лисенка.) // НТЕ., 1964. N4. – С. 76–78.

26 *Колесса Ф.* Мелодії українських народних дум. – К., 1969. – С. 39.

27 *Грица С.* З історії нотації української думової епіки // НТЕ. – 1989. – №1. – С. 17–25.

28 *Колесса Ф.* Леся Українка і український музичний фольклор // Леся Українка: до 75-річчя з дня народження. – Львів, 1946. – С. 52.

29 *Квітка К. В.* Вибрані статті. – К., 1985. – С. 28.

30 *Там само.* – С. 27–28.

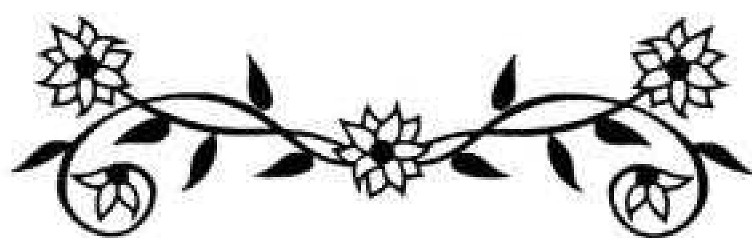
31 *Там само.*

32 Див.: *Колесса Ф.* Мелодії українських народних дум. – С. 308.

33 *Ревуцький Д.* Українські думи та пісні історичні. – К., 1918. Див. Перевидання – К., 2001. – С. 81.

34 Тут не перелічуємо деяких інших музичних публікацій – фрагментів чи цілих дум, які мають суто бібліографічне значення.

35 Відділ рукописних фондів ІМФЕ. – Ф. 6–4. – Од. зб. 194.



НА ПОКЛИК НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ (До 50-річчя фольклориста Василя Сокола)

Григорій ДЕМ'ЯН

Одному з провідних дослідників української усної народної творчості, старшому науковому працівникові Інституту народознавства НАН України, керівникові відділу фольклористики Василю Соколу у вересні виповнилося 50.

Про його працю час від часу йшла мова на сторінках української періодики та дотичних книжкових видань. Одначе згаданих відгуків надто мало у порівнянні із тим обсягом і значенням праці, яку досі виконав цей львівський дослідник[1]. А вони такі, що про їх автора вже можна писати не лише ґрунтовні статті, а й підготувати солідну монографію.

Захоплення усною народною творчістю в майбутнього вченого почалося ще в ранньому дитинстві. У сім'ї Василя Сокола, яка постійно жила в селі Волосянці Сколівського району Львівської області, батьки любили і вміли співати, знали й передавали дітям безліч переказів, легенд та народних оповідань-меморатів. Бойківщина на той час ще була одним із теренів, де, хоча й не масово, як раніше, тривала національно-визвольна боротьба збройного підпілля ОУН. Останній повстанець у Сколівському районі Петро Корчинський-"Стрийко" загинув 1962 року. Керівник осередку Юнацтва ОУН Кузьма Дасів-"Кремінь" із села Грабівця того ж району від 1959 до 1973 року друкував і поширював у різних регіонах України націоналістичні летючки[2], підтримував контакти з колишнім кулеметником УПА Дмитром Козловським-"Голубом" із села Слободи, що біля містечка Турки. Йому вдалося пробути в підпіллі до 15 грудня 1980 року[3]. Для обох не була таємницею й діяльність Українського Національного Фронту[4]. І хоча батьки Василя Сокола й не знали конкретних фактів про боротьбу їх краян у 1960—1970 роках, ніхто з них не сумнівався в тому, що підпільна робота триває, але дуже законспіровано, і в таких формах, які відповідали тодішній ситуації. Практично її складовою частиною було масове поширення повстанського фольклору. Та й сама ця родина була щирою, жертовною й активною помічницею учасників повстанського руху, постачала підпільникам харчі, одяг, інформувала їх про дії ворога та його агентури.

За таких обставин не тільки побутували давніші зразки патріотичного фольклору, а й напрочуд активно творилися, поширювалися й удосконалювалися нові. І це створювало ту атмосферу, в якій нове покоління не могло виростати національно байдужим. Його кращі представники жили і діяли за принципом: "Кожної днини, навіть кожної години робити щось корисне для своєї нації".

Одним із дуже ефективних видів такої праці було систематичне записування пісенного та оповідного фольклору, яке для Василя Сокола поступово перетворилося на основний зміст життя. І чим більше зразків усної народної творчості з'являлося в його зібраннях, тим наполегливіше він зосереджував свою увагу на їх аналітичному осмисленні та різнобічному науковому аналізі.

Цьому сприяло й навчання на українському відділенні філологічного факультету Дрогобицького педагогічного інституту імені Івана Франка (тепер Дрогобицький педагогічний університет імені Івана Франка), яке тривало від 1973 до 1977 року. Щасливий збіг обставин звів майбутнього вченого з талановитими українськими літературознавцями та лінгвістами і чи не найкращими педагогами того навчального закладу професорами Михайлом Шалатою, Мар'яном Демським та Зеновієм Гузаром, які майже відверто формували в студентів національно-патріотичні переконання, незламне прагнення всіма силами протидіяти асиміляторській політиці завойовників. І зерна таких поглядів падали в добре підготовлений ґрунт. Василь Сокіл стає одним з найкращих вихованців цього вищого навчального закладу. Українська філологічна освіта стала тією базою, на якій, відтак, остаточно формуватимуться його наукові зацікавлення фольклором.

Уже в Славській середній школі, а потім у Дрогобицькому педагогічному інституті імені Івана Франка, Василь Сокіл мав нагоду

переконатися, що записування фольклору — один із тих напрямків інтелектуальної праці, який за умов тотальної асиміляторської політики не лише надзвичайно потрібний для науки, а є ефективним засобом захисту рідної нації. Працюючи вчителем, продумано й послідовно виховував у своїх учнів любов до української мови та культури навіть тоді, коли за браком вакантних навчальних годин за спеціальністю доводилося викладати то німецьку, то російську мови та літературу. А вільні від занять у школі години і дні намагався якнайраціональніше використати для записування усної народної творчості.

Національно-патріотична діяльність молодого педагога, його вплив на формування переконань школярів не могли довго залишатися поза увагою спецслужб. Вчителя-ентузіаста звинуватили в тому, що він записує фольклор, а разом з тим і колядки та щедрівки. До маленької восьмирічної школи в далекому карпатському селі Ялинкуватому за розпорядженням Сколівського районного комітету компартії приїхала ціла група працівників відділу народної освіти та спеціально підібраних учителів. І поки одні ревно шукали якихось відхилень на уроках неблагонадійного педагога, керівник сидів і прослуховував магнітофонні записи фольклору, щоб виявити між ними колядки та щедрівки.

Це прискорило пошук нового місця праці. У Львові та ще й з родиною знайти помешкання було нелегко. І Соколи оселяються у Підбірцях Пустомитівського району. Там дружині вдалося отримати вчительську посаду, а чоловік вступив до аспірантури. До початку грудня 1990 року він успішно склав кандидатські екзамени і написав дисертаційне дослідження "Топонімічні легенди і перекази українців Карпат".

Названа праця Василя Сокола стала підсумком його тривалого практичного і теоретичного заняття фольклором українського населення Карпат. Старанно продумана структура дисертації. У такому масштабі топонімічні легенди і перекази українців Карпат раніше не вивчалися. Учасники захисту, що відбувався у Мінську[5], особливо відзначали, що дослідження базується на величезному фактичному матеріалі, переважно зібраному самим автором під час численних експедицій та відряджень до всіх адміністративних районів ареалу, старанно і різнобічно та належно аргументовано проаналізованому. Рішення про присвоєння дисертантові вченого ступеня кандидата філологічних наук за спеціальністю фольклористика було одностайним.

Одним із найвагоміших неоціненних надбань вченого є його записи пісенного та оповідного фольклору українців. І внесок Василя Сокола в цю галузь духовної культури великий і багатогранний. Досить згадати хоча б результати його участі в експедиціях 1979, 1981, 1983, 1984, 1991 та інших років. Кожен такий захід заслуговує на висвітлення в окремих ґрунтовних статтях. Та найважливішою була експедиція 1991 року на Зелений Клин[6]. Нагромаджений тоді матеріал фольклорист опублікував у книзі "Народні пісні українців Зеленого Клину"[7].

Така результативна наукова діяльність Василя Сокола дає повну підставу вважати його одним із фундаторів нового фольклористичного центру, яким став відділ фольклористики Інституту народознавства НАН України з січня 1993 року[8].

Очолював названий відділ доктор філологічних наук, професор Роман Кирчів.

Добра теоретична підготовка Василя Сокола вже з перших місяців праці істотно вплинула не тільки на результативність і науковий рівень досліджень самого автора, а й певною мірою позначалася на роботі всіх інших членів відділу. До того ж, Василь Сокіл завжди радо і доброзичливо, а разом з тим надзвичайно принципово ставився до такого виду наукової роботи, як попереднє перечитування та обговорення досліджень колег. Він практично єдиний, хто дотримується такого раціонального принципу — кожну нову працю ретельно перечитувати від початку до кінця, старанно нотувати застереження, уточнення та побажання. І якщо потім автори рукописів належно враховували їх, то навіть початково слабкі роботи підтягувалися до такого рівня, що їх можна було подавати до друку.

Багаторічний досвід збирання усної народної творчості, підкріплений поглибленим вивченням дотичної літератури, дуже позитивно позначився на цій частині наукової діяльності вченого. Без жодного перебільшення можна говорити про те, що її треба вважати однією з найкращих в усій сучасній фольклористиці України. Велике значення має й те, що своїми за-

писами Василь Сокіл охопив майже всі регіони України, не обминувши і Чорнобильської зони.

У зібранні Василя Сокола представлені всі види і жанри українського фольклору: пісні, голосіння, легенди, перекази, казки, народні оповідання, прислів'я та приказки, загадки, дитячі лічилки, дражнилки тощо.

Ці скарби народної мудрості у записах вченого позначені скрупульозною точністю передачі побутового звучання, високим рівнем мовностилістичного відтворення специфіки місцевих говірок. Збагачує їх і наявність значної частини відповідних приміток та коментарів.

Та найважливішою частиною наукової праці Василя Сокола є його книжкові видання. Власне своїми монографіями та збірниками вчений переконливо довів вагомість праці не лише львівських, а й загалом українських фольклористів на зламі другого і третього тисячоліть. Автор раціонально використовує сприятливі умови для розвитку національної науки після відновлення незалежності України. Переконливо підтверджує цю думку його дослідження "Народні легенди та перекази українців Карпат"[9].

Новим вагомим кроком вченого в національній фольклористичній науці стала його монографія "Українські історико-героїчні перекази: структурно-семантичний та поетичний аспекти", яка є своєрідним підсумком 25-річної наукової праці фольклориста і заслуговує окремого різностороннього розгляду.

Основними напрямками наукових зацікавлень Василя Сокола є топонімічні легенди та перекази, історичні перекази, оповідна проза про Голодомор 1932–1933 років тощо.

Більшість книжкових видань вченого складають кваліфіковано підготовлені збірники, зокрема "Фольклорні матеріали з отчого краю"[10], "Історичні перекази українців"[11], "Народні пісні з батьківщини Івана Франка"[12], "Українці про голод 1932–1933 / Фольклорні записи Василя Сокола"[13] та ін.

Як приклад цього виду наукової праці фольклориста варто дещо ширше прокоментувати згадану книгу "Народні пісні з батьківщини Івана Франка". У цьому фундаментальному зібранні упорядник використав не лише кращі зразки, що були опубліковані раніше, а й недавні записи учасників експедиції 1983 року, в якій, окрім Василя Сокола, результативно працювали також Ганна Сокіл та автор цієї статті. Поряд з тим, упорядник книги у серпні 1995 року спеціально відвідав село Івана Франка, щоб записати стрілецькі, повстанські та інші національно-патріотичні пісні, яких у радянські часи збирати було неможливо. Тоді навіть неповнолітніх українців за зберігання, виконання, а тим більше збирання пісень такого змісту кидали до тюрем і таборів на десять і більше років[14].

Названа книга обдарованого львівського дослідника цілком заслужено сприйнята фахівцями і численними шанувальниками рідної культури як важлива подія в історії української фольклористики. Разом з тим вона стала й оригінальним та захоплюючим надбанням національного франкознавства.

Упорядник увів до неї записи Івана Франка, його сина Петра, письменника і записувача народних пісень Михайла Павлика, композитора і народознавця Філарета Колесси, музикознавця Зеновії Штундер та фольклористів кінця XX сторіччя. Згідно з багаторічною практикою відділу та й самого упорядника, тексти пісень подаються з нотами. Над транскрибуванням мелодій нових записів сумлінно попрацювали етномузикологи Лариса Лукашенко і Юліян Яцків, а давніші друкуються за попередніми публікаціями Миколи Лисенка, Климента Квітки та Філарета Колесси.

Старанно опрацьована передмова – "Народнопісенна культура Франкового села: традиція і сучасність". Автор всебічно знайомить читачів з історією записів, що проводилися тут. Особлива увага звертається на дотичну працю самого Івана Франка. Показово, що його в цьому плані досі не перевершив ніхто. Це стосується й учасників експедиції 1983 року. У записах Івана Франка налічувалося понад 800 зразків. Інші ж фольклористи у найкращому випадку досягали лише приблизно половини того.

В аналітичній частині автор передмови коротко охарактеризував кожну жанрову групу зібраних пісень, часто порівнюючи їх варіанти, що фіксувалися в різний час. Етномузиколог Лариса Лукашенко підготувала для книги свої міркування під скромною назвою "Кілька методичних рекомендацій до прочитання нотних текстів", чим істотно посилила музикознавчий аспект видання.

Збірник складається переважно із пісень села Нагуєвичів. Часто їх доповнюють зразки,

записані в сусідніх Урожі та Ясениці Сільній того ж Дрогобицького району на Львівщині.

Вдалим завершенням основної частини видання, без якого воно було б неповноцінним, є фольклоризовані пісні на слова Івана Франка.

Отже, українська національна наука і культура одержала вагоме, старанно і кваліфіковано підготовлене, систематизоване і проаналізоване зібрання народних пісень, під спів яких, чи, принаймні, значної частини з них, формувалася особистість геніального письменника, вченого і громадсько-культурного та політичного діяча.

Не лише неоціненним для української науки, а й дуже вчасним для 2003 року був вихід у світ праці Василя Сокола про масове винищення українців за допомогою голоду 1932–1933 років. Вчений обстежив різні регіони України, зібрав неспростовні свідчення жертв і очевидців етноциду в той час, коли антинаціональні політиканські сили в нашій державі намагалися якщо не цілком заперечити факт злочину, то, принаймні, в кілька разів применшити його наслідки.

Видання збірника з новими незаперечними матеріалами збагатило не лише українську, а й світову документальну літературу про штучно організований Голодомор 1932–1933 років. Внесок цей в українську фольклористику і національне історичне джерелознавство не можна переоцінити.

Від 1 листопада 2001 року вчений очолює відділ фольклористики в Інституті народознавства НАН України і встиг чимало корисного зробити й у справі організації науково-дослідницької роботи. Головна його заслуга в тому, що істотно піднесено рівень відповідальності за якість і своєчасність виконання планових наукових праць. Практично разом із фундатором сучасної української фольклористики на Донеччині професором Степаном Мишаничем та більшістю львівських науковців рішуче виступив проти безперспективної тенденції деяких початківців замотувати український національний фактаж у павутиння російсько-польських та інших чужинецьких теорійок, за якими уже неможливо знайти і зрозуміти суть самого об'єкта дослідження. На жаль, на цей хибний шлях штовхали молодь і деякі високотитуловані адміністратори в наукових інституціях[15]. І на те, щоб позбутися таких звичок, котрі істотно позначилися також на літературі, знадобиться ще багато часу. Значно скоротити його зможуть тільки вчені, не байдужі до долі рідної нації та її культури.

Василь Сокіл постійно пам'ятає про шкоду, якої завдали українській науці заполітизовані недалекоглядні, хоч і часто високотитуловані дослідники. Допомагає вчасно зрозуміти це молодим науковцям, привчаючи їх до критичного підходу не тільки до відповідної літератури, а й до джерел.

Прикметною рисою роботи вченого з науковою молоддю є його доброзичливість, глибоке почуття відповідальності і особлива сумлінність. За всі роки праці Василя Сокола ще не було випадку, щоб хтось із його аспірантів чи пошукачів не підготував дисертаційного дослідження і успішно не захистив його.

Так само ставиться він і до тих наукових робіт, які подаються на розгляд у відділі. Кожну з них повністю перечитує сам, того ж вимагає і від працівників відділу, ґрунтовно аналізує та під час обговорення на засіданнях відділу і вченої ради Інституту висловлює принципові, але доброзичливі застереження і поради, що істотно сприяють піднесенню їх наукового рівня.

З кожним роком частіше авторитетний учений виступає опонентом на захистах кандидатських робіт. Зокрема, він опонував дисертації Т. Саварин "Лемківські весільні обрядові пісні в міжетнічному контексті", А. Вовчака "Українська фольклористика у німецькомовних джерелах кінця XIX – початку XX ст.", В. Костика "Весняно-обрядовий фольклор Буковини", Н. Бабич "Стан збереження української народнопісенної епіки на терені Донеччини: порівняльний аспект", Т. Сабельникової "Особливості побутування народнопісенної необрядової лірики Донецького Приазов'я", Д. Жмундуляка "Народна пісенність Покуття: особливості сучасного функціонування" та ін.

Його відгуки невеликі за обсягом, максимально сконцентровані, але глибоко продумані і проаналізовані. Фактично це проблемно-теоретичні та історико-фольклористичні наукові мініатюри, які суттєво збагачують дотичну галузь народознавства.

Між своїми попередниками і сучасниками Василь Сокіл зайняв поважне місце одного із найбільш заслужених учених-фольклористів, який за два з половиною десятиріччя своєї праці зумів записати, класифікувати, проана-

лізувати й опублікувати вісім збірників, підготувати ґрунтовні монографії, надрукувати десятки статей, повідомлень та рецензій.

Зокрема, винятково велике і неперехідне значення мають його записи українського пісенного та оповідного фольклору. Свою практичну роботу дослідник збагатив надбаннями теоретичної думки як української науки, так і досягненнями учених інших країн, що вивело його в число провідних фольклористів не лише в Галичині та Волині, а й усієї нації, навіть більшості інших європейських держав і народів.

І хоча тепер учений перебуває на такому етапі свого життя, коли тільки розгортає виховання молодих наукових кадрів, він уже встиг залишити поважний слід і в цій надзвичайно потрібній галузі національно-культурної праці. Немаловажна його роль також у тому, що в його сім'ї сформувалося ще двоє фольклористів-професіоналів — дружина Ганна Сокіл та дочка Галина Сокіл, які не лише успішно захистили кандидатські дисертації, а й видали монографічні дослідження та опублікували десятки ґрунтовних статей і повідомлень. Наймолодша в родині Наталка Сокіл також виявляє своє зацікавлення науковою працею, досліджує повстанські псевдоніми[16] та мікротопоніміку Центральної Бойківщини.

Як керівник аспірантів та опонент захистів дисертаційних досліджень, Василь Сокіл значною мірою посприяв багатьом молодим фольклористам остаточно утвердитися в обраній галузі науки, краще оволодіти найновішими надбаннями дотичної теоретичної думки. І в цьому плані його діяльність має всеукраїнське значення.

Українська національна фольклористика має в особі Василя Сокола талановитого і невтомного вченого, який уже багато зробив для рідної науки. Ґрунтовна теоретична підготовка і наполегливість ювіляра дають підстави сподіватись, що й наступні роки будуть для нього не менш результативними.

1 *Оркуш М., Твердовська М.* Фольклор Прикарпаття // Радянське слово [Дрогобич]. — 1983. 27 серпня; *Дем'ян Г.* Зелений Клин: щоденник експедиції 1991 року // Народознавчі Зошити. — 1999. — Зошит 3 (27). — С. 291–317; *Його ж.* Загальна концепція народознавчих досліджень українського зарубіжжя // Народна творчість та етнографія. — 1993. — № 2. — С. 28–29; *Його ж.* Не лякавсь карпатський сокіл "орлів" із КГБ // За вільну Україну. — 1994. — 11 жовтня; *Його ж.* Українські повстанські пісні 1940–2000 років: (історико-фольклористичне дослідження). — Львів: Галицька Видавнича Спілка, Київ: Українська Видавнича Спілка, 2003. — С. 2, 87, 198, 208, 338, 339, 347, 348, 369, 393, 426; *Його ж.* Фундатор сучасної української фольклористики на Донеччині: (Слово про автора) // *Мишанич С.* Фольклористичні та літературознавчі праці. — Т. 1. — С. 173, 226, 250, 262, 275, 296; *Його ж.* Карпатський цикл народних балад у порівняльному зіставленні // *Мишанич С.* Фольклористичні та літературознавчі праці. — Т. 1. — С. 468, 471, 487; *Його ж.* Народні месники України у фольклорі // Мишанич С. Фольклористичні та літературознавчі праці. — Т. 2. — С. 106; *Його ж.* Талановиті носії і творці фольклору: до проблеми еволюції фольклорної традиції // *Мишанич С.* Фольклористичні та літературознавчі праці. — Т. 2. — С. 191; *Опіллянський Ортен* [Псевдонім Петра Медведика]. З невичерпної криниці. Казки Українських Карпат / Запис і упорядкування М. Зінчука. Худож. оформлення С. Іванова та І. Платової. — Львів: Каменяр, 1994. — 304 с., іл.; Чарівне кресало. Українські народні казки з Волині і Полісся / Запис і упорядкування О. Ошуркевича. Худож. оформлення І. Платової. — Львів: Каменяр, 1995. — 158 с., іл.; Казки Західного Поділля. Антологія / Зібрав і уклав П. Медведик. Худож. оформлення Я. Омеляна. — Тернопіль, 1994. — 350 с., іл.; Писана Керниця: Топонімічні легенди та перекази українців Карпат / Зібрав і впорядкував Василь Сокіл. Художник О. Нога. — Львів: Каменяр, 1994. — 206 с., іл. // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Львів, 1995. — Т. CCXXX: Праці Секції етнографії та фольклористики. — С. 573–578; *Панкевич Олександра.* Львівськими вченими-фольклористами можна пишатися // За вільну Україну. — 2004. — 26 лютого; *Маслак Тетяна.* Історичні перекази українців / Зібрав та упорядкував Василь Сокіл. — Львів, 2003. — 327 с. // Народна творчість та етнографія. — 2004. — № 3. — С. 119–122.

2 *Пастух Р.* Підпільний друкар // За вільну Україну. — 1995. — 18 липня.

3 *Дем'ян Г.* Тридцять шість років у підпіллі // Визвольний шлях. — 1999. — Кн. 6 (615). — С. 746–751.

4 Український Національний Фронт: дослідження, документи, матеріяли / Упорядники Микола Дубас, Юрій Зайцев. — Львів, 2000. — 677 с.

5 *Сокил В. В.* Топонимические легенды и предания украинцев Карпат. 10. 01. 09 — фольклористика: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. — Минск: Академия наук Белорусской ССР. Институт искусствоведения, этнографии и фольклора, 1990. — 20 с.

6 *Дем'ян Г.* Зелений Клин. Щоденник експедиції 1991 року // Народознавчі зошити. — 1999. — Зошит 3 (27). — С. 291–317.

7 Народні пісні українців Зеленого Клину в записах Василя Сокола. Нотні транскрипції Лариси Лукашенко. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. — 271 с.

8 Ксерокопія наказу, яка зберігається в домашньому архіві Г. Дем'яна у Львові.

9 *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. — К.: Наук. думка, 1995. — 157 с.

10 Фольклорні матеріали з отчого краю / Зібрали Василь Сокіл та Ганна Сокіл. У ноти завела Лариса Лукашенко. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 1998. — 614 с.

11 Історичні перекази українців / Зібрав та опрацював Василь Сокіл. — Львів: Вид-во М. Коць, 2003. — 327 с.

12 Народні пісні з батьківщини Івана Франка / Зібрав та упорядкував Василь Сокіл. — Львів: Каменяр, 2003. — 407 с.

13 Українці про голод 1932–1933 / Фольклорні записи Василя Сокола. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 2003. — 231 с.

14 Докладніше про такі переслідування див.: *Дем'ян Г.* Українські повстанські пісні 1940–2000 років: (історико-фольклористичне дослідження). — Львів: Галицька видавнича спілка, Київ: Українська видавнича спілка, 2003. — С. 38–46.

15 *Дем'ян Г.* Родина вчених-фольклористів // Визвольний шлях. — 2004. — Кн. 4 (673). — С. 37.

16 *Сокіл Наталя.* Псевдоніми повстанців Сколівщини: за матеріалами мартиролога району // Визвольний шлях. — 1999. — Кн. 6 (615). — С. 717–734.

ЗБІРКА УКРАЇНСЬКИХ НАРОДНИХ ПІСЕНЬ В УПОРЯДКУВАННІ АМВРОСІЯ МЕТЛИНСЬКОГО
(До 150-річчя від часу видання)

Тетяна КОЦАРЕНКО

Сьогодні особливої актуальності набула проблема дослідження історії фольклористики, зокрема періоду романтизму 1830-х – 1860-х рр. XIX ст. Одним з видатних представників цього напряму був А. Метлинський. Його наукова діяльність багатогранна і ще належним чином не досліджена. Він був поетом, фольклористом і видавцем. Літературна діяльність А. Метлинського припадає на кінець 30-х – 40-х років XIX ст. У цей час він друкується в журналах та альманахах "Молодик", "Сніп" та ін. 1839 р. у Харкові видав свої твори окремою збіркою "Думки і пісні та ще дещо" під псевдонімом "Амвросій Могила". До збірки увійшло тридцять оригінальних поезій і ряд перекладів з чеської, словацької, сербської, польської та німецької мов. Замість передмови в збірці було вміщено "Заметки относительно южнорусского языка", у яких поет висловив свої погляди на історичне значення, стан і перспективи розвитку української мови. 1848 р. видав "Южный руский сборник", де в передмові виступив на захист української мови та літератури і народної творчості, подав "Правописания южнорусского языка или наречія", а також вмістив переробки зі своєї збірки "Думки і пісні та ще дещо", твори поетів-романтиків: "Думки та співи" Михайла Петренка, "Вовкулака" Степана Александрова, "Наталя, або Дві долі разом" та "Гарасько, або талан і в неволі" Михайла Макаровського. 1852 р. А. Метлинський опублікував у Києві "Байки та прибаютки Левка Боровиковського" зі своєю передмовою, а 1854 року побачила світ його видатна збірка "Народные южнорусские песни".

Амвросій Лук'янович Метлинський народився в с. Сарах Гадяцького повіту Полтавської губернії в сім'ї дрібномаєтних міщан. Спочатку він навчався в гадяцькому повітовому училищі, потім у Харківській гімназії, і нарешті, у Харківському університеті, який закінчив 1835 року. Трохи згодом А. Метлинського призначили помічником бібліотекаря при Харківському університеті. У 1839 році він захистив дисертацію "О сущности цивилизации и значении ея элементовъ" і його затвердили магістром політичних наук, а через кілька місяців – ад'юнктом. У 1840–1842 роках А. Метлинський працював секретарем історико-філологічного факультету Харківського університету, а з 1843 по 1849 роки – ад'юнкт-професором кафедри російської словесності. Він написав докторську дисертацію "Взглядъ на историческое развитие теории прозы и поэзии" в 1843 році[1]. 1849 року його призначили ординарним професором кафедри російської словесності Київського університету, але в 1854 А. Метлинський знову повернувся в Харківський університет на колишню посаду, де й працював до виходу на пенсію (1858)[2].

Із впевненістю можна стверджувати, що найбільша заслуга А. Метлинського – його фольклористична діяльність. Відомий дослідник російської та української фольклористики О. Пипін вважав: "Збирання пісень Метлинський почав, очевидно, ще з кінця тридцятих років і продовжив його до часу видання свого збірника ("Народные южнорусские песни". – *Т. К.*). Крім того, йому повідомляли пісні й багато інших осіб: М. М. Білозерський, М. А. Маркевичева (пізніше – Марко Вовчок), один з його слухачів – Запара (про яких розповідається у спогадах Де-Пуле), якийсь П. К. (можливо, п. Куліш, якому в той час ще не можна було з'являтись в літературі зі своїм ім'ям); декілька пісень перейшло в збірник із зібрання Гоголя, і т. д."[3]. М. Петров стверджував, що, починаючи з 1836 року важливою працею А. Метлинського, якій він віддавався весь, було записування українських народних пісень, котрих він зібрав до 800 і видав їх 1854 року в Києві під заголовком "Народные южнорусские песни".[4] В 1833 – 1835 роках, під час навчання в Харківському університеті Метлинський познайомився і подружив з І. Срезневським, який справив на нього значний вплив. Про це свідчить лист А. Метлинського до І. Срезневського від 20 жовтня 1839

року: "А тут приєднались спогади: скільки корисного перейняв я від вас в період знайомства, так для мене пам'ятний, перейняв і в моральному і в матеріальному планах. Життя моє взяло особливий напрямок і, здається, кращий, продуктивніший..."[5]

Вихованець Харківського університету М. Де-Пуле писав, що в 1840-х роках А. Метлинський пильно збирав народні пісні, записував не тільки тексти, але й народні мелодії. Бандуристи та студенти-малороси відвідували його квартиру, наповнюючи її звуками народних мелодій. 1846 року А. Метлинський об'єднав свої записи із записами І. Срезневського та інших збирачів, маючи намір видати один збірник, але задум здійснений не був[6]. У період, коли А. Метлинський працював у Київському університеті, за спостереженням М. Дашкевича, він записував фольклорні твори на Лівобережній Україні[7]. Але всіх цих текстів було недостатньо, і тому А. Метлинський просив у багатьох збирачів народних пісень, щоб ті подали свої записи. Це підтверджує і лист А. Метлинського до Г. Галагана: "Рік по тому, пам'ятається, в минулорічні контакти, згадали ми з вами про передбачене і частково підготовлене у вас видання пісень з голосами та музикою, і я обіцяв вам постаратись за допомогою п. Голого (Holy), збільшити ваше зібрання пісень з голосами. В минулому ж році, 1852-му, влітку, в кінці липня, бачившись в Пісках[8], також говорили ми про це... Тоді висловили ви надію, що можливо, взимку вдасться видати якщо не всі пісні, то хоч частину їх. У вас зібрано, здається, 50 (чи 100?) пісень з голосами. Ноти їх є у М. Ригельмана, а слів немає. Так якщо не відкладати видання до майбутнього невідомого часу, то потрібно спішно вам вислать слова пісень для передачі в цензуру. Якщо пришлете в січні, то в березні і квітні можна буде надрукувать (в травні, можливо, я поїду з Києва). Крім вашого зібрання, Голий записав (тобто поклав на ноти) 100 голосів від одного студента, надзвичайно пам'ятливого на мотиви пісень, який знає їх до двохсот, зі словами, і більше.[9] Студент цей ніколи не займався музикою, а тільки з дитинства співає пісні, часто буваючи між простим народом, і тому мотиви його без всякої додачі штучної музики; співає він їх завжди однаково, пам'ятає твердо. Поділяючи думку Миколи Аркадійовича, що, можливо, у простого люду краще списать голоси, і що, можливо, і акомпанімент Голого не зовсім в народному дусі, я думав би видати пристойним чином, не дуже вишукано і дорого, але й чистенько і дешевше, сотні півтори пісень з голосами. Це поширило б, крім збереження мотивів, і саму любов до народної поезії і музики і найкраще сприяло б освіченню людей у подібній справі"[10].

Метлинському також передали свої записи О. Маркович, О. Шишацький-Ілліч, П. Куліш, О. Афанасьєв-Чужбинський, В. Білозерський, М. Маркович (Марко Вовчок), М. Костомаров, М. Гоголь і С. Ніс. Перед виходом у світ зібрання пісень мало пройти цензуру. Як свідчить лист А. Метлинського до М. Погодіна від 26 травня 1854 р., його збірник брошурується і буде передано цензору.[11] Цензор дуже прискіпливо поставився до зібрання і не пропустив дві третини історичних пісень і всі рекрутські. Та незважаючи на всі ці перешкоди і труднощі, збірник "Народные южнорусские песни" все ж таки в 1854 р. був надрукований.

Минуло сто п'ятдесят років від часу виходу цієї збірки. Послідовники й учні використовують його досвід для своєї роботи. Наприклад, О. Потебня збирання усної народної творчості розпочав саме під впливом збірника А. Метлинського. Важливо тут зауважити, що А. Метлинський у своєму збірнику подав нову схему запису та групування весільної поезії, відмінну від раніше пануючого територіально-функціонального принципу. Схему А. Метлинського повторив пізніше П. Чубинський у четвертому томі "Трудов..." (1877) з тією різницею, що пісні з багатьох територій України він подав разом зі зведеним з цих територій описом весілля — описом того, чого у житті не може бути, бо кожний етнографічний ареал чи район, а навіть село, в обряді весілля поряд зі спільними має свої, тільки йому притаманні особливості.[12] А. Метлинський в аспекті наукової методології запропонував новий підхід до систематизації пісенних текстів. Торуючи наукові підходи у вивченні фольклору, а водночас заперечуючи класицистичний раціоналізм в естетиці й опротестовуючи творення логічних класифікацій, Метлинський-романтик зазначав, що надзви-

чайно важко живий світ народного слова втиснути у тісні догматичні рамки.[13] Разом із тим науковець наголошував, що без внесення "стрункого порядку" в розмаїття накопиченого матеріалу неможливо ні запам'ятати його, "ні оглянути, ні уявити за ним народне життя"[14], тобто простежити етногенез та ідентифікувати націю. Науковець прагнув дати загальну характеристику духовності українства, витворити образ нації, тому відхиляв "алфавітний порядок як абсолютно невигідний наразі: більшість однакових пісень відрізняються тільки своїми початковими словами чи літерами, і були б при цьому розділені, а інші, несхожі між собою, зійшлись би разом. Тут пісні розподілені на основі розрізнення їх частково прийнятого самим народом, частково вміщеного в його піснях, словом, прийнято порядок, що здавався найпростішим, повним, який природньо охоплює різновиди народної пісенної поезії" (с. XIV). Очевидно, саме з аналогічних міркувань учений визнавав за недоцільний і жанрово-тематичний принцип укладання збірника. Характерно, що він не відокремлював думи від пісень, хоча і вирізняв їх. Думи, за формулюванням А. Метлинського, — це "вірші вільного, нерівного розміру, що близькі до мелодійної римованої прози" (с. XVII).


А. Л. Метлинський

А. Метлинський в комплектуванні матеріалу вдається до систематизації пісень, як у всьому корпусі, так і в окремих групах, за хронологічно-тематичним принципом. "Думка, минуле, побут, вік, рік, жарт — ось зміст пісень і основа розподілу"[15], — вказував упорядник.

Збірник "Народные южнорусские песни" відкривається "Передмовою", у якій видавець висвітлив важливе значення народної поезії, якою уславлюється народ, але ті, хто створив її, невідомі. Ці твори "невідомих умів, як дикі польові квіти, ніби самі собою виросли на полі народного життя, вирощені природою, в такій чудовій красі слова, в яку втілювалась думка тільки в кращих із поетів" (с. VII). Автор у "Передмові" висловив також захоплення народним словом, воно для нього сповнене прадідівських повчань, багатого життєвого досвіду; воно може довго існувати без допомоги освіти. Він також говорить про поділ людей на дві категорії, серед яких перші створювали зразки народної поезії, другі ж — лише "сприймали, подібно гарному полю, живе слово... і зберігали його в серці своєму, передавали з роду до роду усно, а потім письмово, як заповіт від батьків до дітей" (с. VI—VII).

А. Метлинський був людиною небагатою, і тому дозволити собі видавати всі твори, які мав, не міг, віддаючи перевагу тільки тому, що ніде не надруковано (окрім небагатьох винятків), і що справді варте уваги в якому-небудь плані (с. X). За ці винятки, очевидно, звинувачував його М. Максимович, нарікаючи, що він передрукував деякі пісні із його збірника і не послався на його видання, наприклад, пісню "про Волиночку", уривок "про Венцеслава", пісню "Пані моя, пані закохана", пісню "про Коваленка", а також пісню "В городі Хмелинонька".[16] Але М. Сумцов спростував подібні звинувачення: "Максимович заходить у своїх підозрах дуже далеко. Дуже схожі і навіть тотожні чудові народні пісні могли бути записані в Глухові. Багато народних пісень відрізняються надзвичайною сталістю тексту. Метлинський легко міг десь не додивитись; але не можна припустить і думку про яке-небудь попереднє зловживання з його боку".[17]

Збірник складається із шести розділів, які поділені на підрозділи. До першого увійшли пісні "життєві" — ті, які "стосуються життя чи віку людини, що мають за свій предмет життєві події і випадки, стани і відносини, почуття, що виникають з них і при них від колиски до могили" (с. XV). Виходячи з цього, розділ поділений на підрозділи: 1. Колискові; 2. Любовні; 3. Весільні; 4. Сімейно-родинні; 5. Поминальні (с. XV).

Як бачимо, тут вміщені пісні, які співають над колискою дитини, далі — в пору закоханості, коли молодь обирає собі пару, наступні — під час весілля. Характерно, що до цих пісень упорядник подав детальний опис самих звичаїв та обрядів, наприклад цикл "суботні": "як відбувалося сватання, змовини і заручини"; "як дружки ходять з молодою по селу запрошувать на весілля"; "як вільце в'ють"; "як вінки в'ють" (тут вказано на значення для них речової реалії — вінка) (с. 137)); "на посаді молодій, в суботу" (подано пісні, що співають сироті); "коровайні" (вміщено короткі відомості про коровай). Цикл "недільні"складають пісні про те, "як до вінця і од вінця йдуть або їдуть" (тут мають місце й пісні сироті); "молодій на посаді у неділю"; "як молодий іде до молодої у неділю"; "як вже впустять в двір поїзд молодого, а там і в хаті зайде весілля"; "як молодий вибирається додому, а там і молоду за ним повезуть". Цикл "понеділкові"(до цих пісень обряди не зазначені). Наступний підрозділ — це пісні "сімейно-родинні". Як зауважує збирач: "Одруження супроводжується сімейними та родинними взаєминами та подіями, і почуття, що виникають при цьому, виражаються в піснях, які супроводжують людину все її життя, при сходженні її до старості та смерті" (С. XV). В цих піснях звучать переважно сумні мотиви, наприклад, мотив нещасливого сімейного життя через шлюб з нелюбом за розрахунком ("Запорожець, мамцю, запорожець", "Ой вийду я за ворітечка, да рине вода, рине", "Тече вода холодная з-під кореня дуба", "Ой у полі пшениченька", "Ой гості мої зазвані", "Ой ти, багачу, я ж тебе давно знаю", "Да кохав мене батько, як білу тополю", "Десь ти мене, мати, на місті купила", "Да пила, пила Лемериха на меду"), а також мотив туги молодої жінки, яка живе на чужині, за своїм родом ("Ой повінь, вітроньку, з гори в долиноньку", "Ой гаю мій, гаю зелененький", "Не співайте півні, бо ще я не спала", "Ой ти, соловей, рання пташечка", "Чоловіче мій, дружино моя", "Ой не сама, не сама та билиночка в полі", "Да вилетіла галка з зеленого гайка", "Ой милий мій, милий, милий соловейку", "Ой мати дочку мала, та її замуж дала", "Оддала мене, моя матінка", "Ой брат з сестрою по садочку ходить", "А в неділю рано во всі дзвони дзвонять"), мотив смерті жінки через нешанобливе ставлення чоловіка ("Ой приїхав мій миленький з поля", "Ой приїхав козаченько з поля", "Ой попід гаєм, гаєм зелененьким"), мотив зради ("Тече вода холодная з-під кореня дуба", "Ой я молодая сюю нічку не спала", "Іще сонце не заходило"), мотив нещасливої долі ("Сама не знаю, чом доленьки не маю", "Оженила мати неволею сина"), мотив туги вдови за чоловіком ("Ой не пугай, пугаченьку", "Стала вдова спочивати"). Видавець подає паспортизацію цих пісень, вказуючи місце запису; найбільше їх було зафіксовано в м. Глухові — 16, у м. Конотопі і в Ізюмі — 8, у Гадячі, Житомирі і Золотоноші — 7, в м. Харкові — 4, в Острогозьку, Бердичеві, Василькові — по одній-дві. На жаль, не вказано, від кого записано твори.

Наступний підрозділ пісень "життєвих" — це "поминальні плачі й голосіння", до яких належать три різновиди плачів: "Плач матері над дитиною", "Плач дітей над матір'ю", "Плач дочки над могилою матері". Записані вони в м. Острі, Гадячі, в Саратівській області, але без вказівки на інформаторів.

Другий розділ — пісні "рокові": 1. Веснянки; 2. Русальні; 3. Купальські; 4. Петрівочні; 5. Косарські; 6. Гребецькі; 7. Зажнивні; 8. Осінні.

Сам видавець про ці пісні пише так: "Тут, в більшій частині під відкритим небом, при враженнях різних пір року, серце простолюдина розкривається перед Господом, прославляє його благодать і спів, подібно благовісті чути над землею і проноситься в повітрі подібно фіміаму; тут і сліди зниклих старовинних повір'їв, що перейшли в безневинні веселощі" (с. XVI). Він дає чіткі пояснення, у який час виконуються ці пісні: а) "веснянки, що співають здебільшого при іграх, в танках, чи хороводах; б) пісні русальні, з пам'яттю про русалок, співаються близько часу свята Трійці, на зеленому тижні; в) купальські, що співаються при обрядах Івана Купала; г) петрівочні, можна сказать — пісні літа, середньоліття, що отримали назву від часу Петрівок, Петрова поста; д) косарські, чи косовичні, пісні косарів, при косовиці; е) гребецькі, пісні загрібальників, при збиранні сіна; зажнивні і обжинкові, під час і під кінець жнив; з) осінні, при осін-

ніх роботах і сходках; і) колядки співаються під вікнами хат на свято Різдва Христового, і за змістом своїм відносяться до згадки про старовинний побут і уславлення свята; щедрівки, пісні під новий рік містять в собі поздоровлення і побажання домашнього і господарського благополуччя; к) новорічні, на новий рік, посипальні, при посипанні хат пашнею, складаються із привітань і побажань щастя" (с. XVI). Не можна не відзначити своєрідний підхід А. Метлинського до порядку розташування цих пісень: в нього рік починається з весни, а закінчується зимою, без дотримання традиційного відліку часу. На нашу думку, це пов'язано з попереднім розділом пісень "життєвих", в яких оспівано людське життя "від колиски до могили", так само і в цих піснях — пробудження природи відбувається навесні, потім настає літо — період зрілого буяння природи, за літом — осінь, що несе в собі дозрівання врожаю, тобто природа починає "відходити до сну", і, нарешті, останній період — зима, коли відбувається остаточне завмирання природи, так само як і людського життя. Цікаво, що упорядник подає до "зажнивних" пісень опис обрядів "борода" (с. 327) і "вінок" (с. 328), вказуючи на значення для них цих же речових реалій.

В змісті відсутні календарно-обрядові пісні зимового циклу, зокрема "Колядки", "Щедрівки" ("Під новий рік") і "Новорічні" ("На новий рік при засіванні"), що можна пояснити ретельним цензурним переглядом збірника. Пісні паспортизовані, вказано місце їх запису: в м. Гадячі — 19, в м. Острі — 16, в м. Радомишлі — 8, в м. Звенигородці — 6, в м. Острогозьку, Шклові, Глухові, Овручі, Конотопі та ін. — по 2–3 пісні. Та знову ж таки упорядник не подає, від кого записано. За піснями "роковими" йде розділ "Пісні та думи повчальні". До них належать "Дума про вдову та синів", записана від кобзаря в м. Охтирці, яка має варіанти "А не в бору сосна зашуміла", записана А. Метлинським від кобзаря в Зіньківському повіті, "В неділю барзо рано-пораненьо не сива зозуля заковала", записана М. Білозерським від кобзаря Івана Романенка в с. Британах Борзенського повіту Чернігівської губернії, "Як в неділю весьма бардзе рано-порану, то не сива зозуля заковала", записана від кобзаря Андрія Шута, в м. Олександрівці Сосницького повіту Чернігівської губернії та ін. В цих думах звучить один і той же мотив нешанобливого ставлення синів до старої матері і їх розкаяння після Божої кари.

Третій розділ — це пісні морально-повчальні, в яких звучить повчання синам, щоб шанобливо ставились до матері. Тут наведено "Думу про вдову та синів", яка має три варіанти, записані в різних частинах України, а також подано й інформаторів запису; також повчання матері синові про одруження ("Дума про сон і про жену"); тяжке життя заміжньої жінки на чужині (пісня "Чужина"); "нещасну долю", що була дана дівчині від самого народження і супроводжувала її все життя (пісня "Доля").

Перший підрозділ цього розділу — "До часів козацтва (до XVI століття)", сюди ввійшла лише одна пісня: "Про малого Гарея (1493–1501 р.)", записана від старих людей в м. Олешівці Козелецького пов. Чернігівської губ. О. Шишацьким-Іллічем.

Другий підрозділ — "З часів козацтва до Унії (XVI)" містить дві пісні: "Про Венцеслава (біля 1534 р.)", "Про Дмитра Самійленка-Коломійця (до кінця XVI ст.)".

Третій підрозділ — "Від часу Унії до Богдана Хмельницького (від початку XVI ст. до 1647 р.)": дума "Про Хвеська Кганжу Андибера (до 1647 р.)", записана від кобзаря Андрія Шута в м. Олександрівці, варіант від кобзаря Андрія Бешка в м. Мені Сосницького пов. Чернігівської г. П. Кулішем.

Четвертий підрозділ — твори "Часів Богдана Хмельницького" (1647–1657 р.) в записах П. Куліша: "Про Хмельницького та Барабаша (1647–1648 р.)", записано від кобзарів Андрія Шута і Андрія Бешка; "Про Хмельницького та Василя Молдавського (1650 р.)", "Про Хмельницького Богдана смерть та про Юруся Хмельниченка та Павла Тетеренка (1657–1664 р.)", записані від Андрія Шута, "Про Перебийноса (1648 р.)", записану в с. Суботові Чигиринського пов. Київської г. До пісні про славного козацького ватажка Перебийноса "Ой не шуми, луже, дуже, і ти, зелений дубе", подано варіант, який записав від чорноморців В. Вареник. Пісня "Про Нечая", записана від старої жінки в с. Сорокошичах Остерського пов. Чернігівської г. О. Марковичем. До цієї пісні подано чотири варіанти, записані від старого чоловіка Івана Корнича, уродженця

с. Миколаївки Богуславського пов. Київської г., в м. Олешівці Козелецького пов. О. Шишацьким-Іллічем, також в Київській г. П. Кулішем та від кобзаря Івана Романенка в с. Британах Борзенського пов. М. Білозерським; останній варіант записав М. Мельник в с. Ороб'ях Лубенського пов.; пісня "Про Івана Богуна (1651 р.)", записана від кобзаря Андрія Шута в м. Олександрівці Сосницького пов. Чернігівської г. П. Кулішем; пісня "Про Мороза" (1656 р.), яку повідомив П. Куліш, має вісім варіантів, що були записані від прислуги в Радомишльському пов. М. Маркевичевою, нею ж в Кулаженцях Пирятинського пов., а також самим упорядником в Борзенському пов., М. Білозерським від кобзаря Андрія Шута; він же записав від чумаків у селах Олексієвського, Бирючівського пов. Воронезької г., Ф. Скорик в Скориковці Золотоніського пов.; А. Скальковський у Новоросійському краї.

П'ятий підрозділ — "Від часів Богдана Хмельницького до початку XVIII століття": дума "Про Івася Вдовиченка. (1684 р.)" з варіантами, що записані від кобзаря Андрія Шута в м. Олександрівці Сосницького пов. П. Кулішем та М. М. Білозерським від кобзаря Івана Романенка в с. Британах Борзенського пов.

Шостий підрозділ "Від початку і до кінця XVIII століття": пісня "Про Харька" (1750 р.) з трьома варіантами в запису В. Вареника в землі чорноморських козаків, а також в Київській губернії П. Кулішем, ще пісня "Про Галайду", записана в м. Харкові В. Білозерським та А. Метлинським.

Сьомий підрозділ — пісні "Запоріжські і Чорноморські під кінець XVIII століття": "Про Січ", "Про Запорожців", записані Д. Запарою в Ізюмському пов. Харківської г., а також "Про Супруна та Калниша", "Про Супруна", "Про Запорожців під Ізмаїлом", записані В. Вареником; "Про Чупруна та Петра Кошовенка (по 1775 р.)", "Про Головатого", взята з "Історії Запорізької Січі" Скальковського. Після цього розділу вміщені "Примітки до пісень-бувальщин (відомих часів)".

Восьмий підрозділ — пісні "невідомих часів": про козацькі походи на турецьких завойовників, це, зокрема, думи "Про сестру та брата", яку записав М. Білозерський від кобзаря Івана Романенка в с. Британах Борзенського пов., "Про Козацький похід", що взята з повісті Є. Гребінки "Іван Золотаренко", також твори про турецькі напади на українські землі — "Про Бусурменів", записана в м. Олешівці Козелецького пов. О. Шишацьким-Іллічем, "Про Волиночку", яку записав П. Куліш у Київській г.; "Про Криворука", записана М. Білозерським від старої жінки в с. Миколаївці Борзенського пов.; "Про Левенчика", записана А. Метлинським в Гадяцькому пов., "Про смерть трьох братів", записана А. Метлинським від кобзаря в Зіньківському пов. Полтавської г., дума "Про смерть Хведора Безрідного", записана М. М. Білозерським від кобзаря Івана Романенка в с. Британах Борзенського пов., вміщено два варіанти, з яких перший записаний там само, а інший — П. Кулішем від кобзаря Андрія Шута в м. Олександрівці Сосницького пов., а також пісня "Про смерть козака у лузі Базавлуці", записана в с. Суботові Чигиринського пов. Київської г. П. Кулішем, до якої подано варіант, записаний від козака в с. Сарах Гадяцького пов. С. Метлинським. Думу "Про смерть кобзаря-бандурника" записано від бандуриста на великій дорозі між Пирятином і Прилуками О. Афанасьєвим. Дума "Про козака Голоту" записана від кобзаря Івана Романенка в с. Британах Борзенського пов. М. Білозерським.

П'ятий розділ — "Пісні побутові" — має підрозділи: "Козацькі", "Чумацькі", "Бурлацько-сирітські", "Солдатські", "Промислові". У них ідеться про тяжке життя та побут названих верств. Характерно, що і тут до всіх пісень не вказано, від кого вони записані, а лише подано місце запису.

У шостому розділі вміщені "Пісні жартівливі", у яких висміюються ледарство ("Грицю, Грицю, до роботи"), невдале залицяння ("Світеться, світеться зірочка в небі", "Люлька моя червоная з вечора курилася") тощо.

У кінці збірки даються "Правила" при записуванні народних дум, пісень, казок, переказів і т. п., складені М. М. Білозерським. Слідом за "Правилами" йде "Список" кобзарів (бандуристів) і лірників з Чернігівської, Харківської та Полтавської губерній.

Цікаво звернутися до фольклористики часу виходу збірки "Народные южнорусские песни" в світ та оцінки видання в тогочасній критиці. У середині XIX ст. українська фольклористика формувалася як академічна галузь нау-

ки. Тоді почали з'являтися окремі фольклорні збірки, наприклад, М. Максимович видав три збірки українського фольклору: "Малоросійські пісні" (М., 1827), "Українські народні пісні, ч. I" (М. 1834), "Збірник українських пісень, ч. I" (К.,1849), шість випусків альманаху "Запорозької старовини" (1833–1839) І. Срезневського, П. Лукашевич – збірку "Малоруські і червоноруські народні думи та песні" (1836), 1837 р. гурток "Руська трійця" (І. Вагилевич, М. Шашкевич, Я. Головацький) опублікували альманах "Русалка Дністровая".

Як свідчить М. Сумцов, вихід книги А. Метлинського в Києві став наслідком короткочасного перебування професора в університеті св. Володимира (1851–1854).[18] Після виходу збірки в періодиці з'явилося чимало відгуків, рецензій, критичних статей. У "Віснику Імператорського Російського Товариства" (книга XII за 1854 р.) опублікована рецензія без підпису, але, як свідчить О. Пипін, її написав В. І. Ламанський, причому це була перша його друкована праця як вченого-славіста.[19] У рецензії сказано: "Збірник п. Метлинського, що вийшов декілька місяців тому, займе почесне місце в нашій етнографічній літературі поряд з подібними ж працями п. п. Цертелева, Максимовича, Срезневського і Лукашевича..."[20]

У журналі "Современник" (1855 р., № IV) анонімний рецензент повідомляв, що був упевнений, що досвідчений видавець взявся з умінням за діло, та надії ж справдились не в повній мірі, але все ж таки п. А. Метлинський заслуговує на подяку за свою працю. Висловлено зауваження, що автор-упорядник пропустив цікаві пісні, якими рецензент милувався в Малоросії, наприклад, розділ старовинних козацьких творів якось дивно неповний; а також висловлено побажання, що п. А. Метлинському, як знавцеві, необхідно б здійснити критичний огляд всіх існуючих до цього часу видань дум і з'ясувати неточності, які зустрічаються в коментарях п. Максимовича. Та він цього не зробив, а тільки разом із своїми співробітниками сліпо йшов за вимовою кобзарів, не враховуючи того, що нинішні кобзарі знають думи лише наближено, і що внаслідок цієї ж причини на одну й ту ж думу можна знайти десятки варіантів. Також висловлено зауваження про те, що видавець допустив у свій збірник підробки під народність. Ця обставина, якщо не вживати належних заходів, може зашкодити збірникам народних пісень, тому що з'явиться сумнів у їх автентичності: це підробки під народність. У рецензії анонім також говорить, що п. А. Метлинський мало звернув увагу на зібрання пісень чумацьких, які відрізняються своєю оригінальністю. Загалом автор підтримує видання збірки: "Не дивлячись, одначе, на деяку неповноту і недоліки, збірник п. Метлинського заслуговує схвалення".[21]

Позитивно відгукнувся на працю А. Л. Метлинського М. Мизко: "Подяка, справжня подяка від всіх любителів вітчизняної народності почесному видавцю цього збірника за його патріотичний подвиг..."[22] Дослідник зауважив, що збірка "Народных южнорусских песень" ширша і повніша за попередні видання.[23]

П. Куліш схвально відгукнувся на збірку у листі від 24 жовня 1854 р. до М. Білозерського, зазначаючи: "Я задоволений збірником А. Метлинського, тому що його ні з чим порівнювати".[24]

Уважно поставився до праці А. Метлинського Т. Шевченко. У листі від 5 червня 1857 р. він запитував про збірник А. Метлинського Я. Кухаренка[25], 30 червня і 18 листопада того ж року просив М. Лазаревського прислати йому цей збірник[26], а 4 січня дякував йому за прислану книгу.[27]

О. Потебня зазначав, що збірник А. Метлинського "Народные южнорусские песни" був тією першою книгою, за якою він навчався "придивлятись до явищ мови".[28]

М. Драгоманов також позитивно відгукнувся на видання збірника А. Метлинського: "Маючи збірники Рудченка, Номиса, Метлинського і т. д., не трудно було б на тій же системі вистачити українську "Рідну мову", котра справді була б наукою для дітей, що портяться німетчиною і польщизною".[29]

Поряд із позитивними оцінками збірника деякі опоненти-аноніми закидали А. Метлинському "недоліки" правопису у текстах пісень (мали на увазі відсутність "ь" і неможливість пройти крізь "тісні ряди зімкнутих "и")".[30] Та сам видавець у передмові до корпусу пісень наголошував, передбачаючи подібного роду звинувачення, що має на меті власне видання

текстів як засобу утвердження і захисту національної ідентичності (с. XII).

І. Франко, характеризуючи першу половину 50-х років XIX ст., говорить, що ці роки на Вкраїні були часом застою і страху перед усякою політичною думкою, наслідком погрому Кирило-Мефодіївського братства. Українське слово або зовсім мовчить, або тулиться до провінціальних російських часописів. Того ж 1854 р. вийшли по довгих цензурних митарствах у Києві А. Метлинського "Народные южнорусские песни", збірка багата не тільки змістом (близько 1000 номерів пісень), але також повнотою і аристократичним викінченням текстів деяких пісень[31]

Ф. Колесса в своїй фундаментальній праці "Історія української етнографії" відзначає, що збірник А. Метлинського "Народные южнорусские песни" (1854 р.) є значним поступом у порівнянні з попередніми виданнями.[32]

Відома дослідниця українського героїчного епосу Катерина Грушевська, ознайомившись із збіркою А. Метлинського, відзначила, що в ньому було вміщено кілька нових дум і багато нових варіантів, частина з них має помітку про кобзаря, що співав даний текст, всі означені щодо місця свого походження, і це надає збірці особливої цінності. Дослідниця звернула увагу, що збірка відзначається новизною, яка полягала у вміщених в ній передмові, правилах для збирачів та списку відомих кобзарів з трьох губерній.[33]

М. Рильський також високо оцінив збірку А. Метлинського, вказуючи, що упорядник друкував тільки нові, до того часу невідомі зразки, до яких він додав велику кількість варіантів, старанно уникаючи передруків [...] Сам упорядник прагнув до текстологічної точності і повноти, критично ставився до текстів пісень і дум, відсіював фальсифікати, не допускав складання пісень з кількох варіантів, а друкував кожний варіант окремо.[34]

Отже, збірка "Народные южнорусские песни" в історії української фольклористики XIX століття посіла важливе місце як класичний зразок видання народної української пісенності, що й досі не втратив своєї актуальності. Упорядники академічних томів "Української народної творчості", зокрема М. Шубравська ("Весільні пісні"), О. Дей ("Пісні кохання"), Г. Довженок ("Пісні родинного життя") та ін., використовували давні записи українських пісень саме зі збірки А. Метлинського. Незважаючи на деякі недоліки збірника, його матеріал залишається цінною джерельною базою для подальших досліджень, а діяльність А. Метлинського — зразком для наслідування наступним поколінням фольклористів.

м. Київ

1. Див.: *Сумцов М.* Метлинський А. Л. // Энциклопедический словарь под ред. Брокгауза Ф. А., Эфрона И. А. — Лейпцигъ, С.-Петербургъ. — томъ XIX. — С. 186.
2. Див.: *Кирдан Б.* Собиратели народной поэзии. — М., 1974. — С. 152.
3. *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. — Т. 3: Этнография малорусская. — СПб., 1891. — С. 149.
4. *Петров Н. И.* Очерки истории украинской литературы XIX столетия. — К., 1884. — С. 134.
5. Цит. по: *Вс. Срезневский.* Из первых лет научно-литературной деятельности И. И. Срезневского. 1831—1839. — "Журнал министерства народного просвещения", 1898, янв., стр. 13.
6. *Де-Пуле М.* Харківський університет и Д. И. Каченовский. Культурный очерк и воспоминания из 40-х годов // Вестник Європы. — 1874. — янв., С. 102— 103, 111.
7. *Дашкевич М. П.* А. Л. Метлинський // В. С. Иконников. Биографический словарь професоров и преподавателей... (1834—1884). — К., 1884. — С. 418.
8. Маєток Галаганів у Лохвицькому повіті.
9. Можливо, мова йде про С. Д. Носа.
10. [Галаганъ, Г. П.]. Частная переписка Г. П. Галагана. Два письма А. Л. Метлинскаго. Письмо 2 // Киевская старина. — К., 1899. — т. LXV. — С. 452—453.
11. ЦГАЛИ, ф. 373, Погодин М. П., оп. 3, од. зб. 5, арк. 1.
12. *Шубравська М. М.* Весільна пісенність на Україні та її обрядова функція // Весільні пісні. У двох книгах. Кн. І: Полісся, Наддніпрянщина, Слобожанщина, Степова Україна / Упоряд., примітки М. М. Шубравської. Нотний матеріал упорядкувала Н. А. Бучель. — К., 1982. — С. 18—19.
13 *Метлинский А. Л.* О собирании, приведении в порядок, приготовлении к изданию и печатанию народных песен и других произведений народной словесности // Черниговские губернские ведомости. — 1853. — № 23. — С. 200.
14 *Метлинский А. Л.* Предисловие // Народные южнорусские песни. — К., 1854.— С.XIV. (Далі при посиланні на матеріали збірки зазначатимемо в тексті сторінку).
15 *Метлинский А. Л.* О собирании, приведении в порядок, приготовлении к изданию и печатанию народных песен и других произведений народной словесности // Черниговские губернские ведомости. — 1853. — № 23. — С. 200.
16. Украинскія письма къ П. А. Кулишу отъ М. А. Максимовича. Письмо второе. Обьяснение некоторыхъ украинскихъ песен // Русская Бесьда. — 1857. — № 1. — С. 61—63.
17. *Сумцов М. Ф.* Пятидесятилетие сборника А. Л. Метлинского "Народные южнорусские песни". — СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1904. — С. 16.
18. *Там само.* — С. 1.
19. *Пыпын А. Н.* История русской этнографии. — Т. 3: Этнография малорусская. — СПб., 1891. — С. 147.
20. Вестник Императорского Русского Географического Общества, — 1854. — кн. XII. — С. 13—14.
21. Современник.— 1855, т. 50.— № 50.— № IV. — С. 56—57.

22. *Мизко М.* "Народные южнорусские песни". Издание Амвросия Метлинскаго // Москвитянин. — 1855 р., № 4. Лютий. — Кн. II. — К. — С. 93.
23. *Там само.* С. 95.
24. НБУВ. — Ф. 1. — Од. зб. 34140. — Арк. 61.
25. *Тарас Шевченко.* Зібр. творів в п'яти томах, т. 5. — М., 1956. — С. 368.
26. *Там само.* — С. 369, 380.
27. *Там само.* — С. 389.
28. *Пыпин А. Н.* История русской этнографии. — СПб: В типографии М. М. Стасюлевича, 1891. — Т. III. — С. 422.
29. *Драгоманов М.* Лист до Бучинського від 25 грудня 1872 р. — Т. 2. — С. 453.
30. "Народные южнорусские песни" А. Метлинского // Отечественные записки. — 1855. — Т. XCIII. — С. 28.
31. *Іван Франко.* Зібрання творів у п'ятдесяти томах. Т. 41. — С. 301.
32. *Колесса Ф.* Історія української етнографії. // РФ ІМФЕ НАН України. — Ф.14. — 2, од. зб.244. — арк. 63.
33. *Грушевська К.* "Южно-русские народные песни" Метлинського // Українські народні думи. — К.: Державидав України, 1927. — Т. І. — С. LIX.
34. Українська народна поетична творчість. Т. І. Дожовтневий період. / Ред. М. Т. Рильського та ін. — К., 1958.

МИКОЛА БІЛОЗЕРСЬКИЙ І ЙОГО УЧАСТЬ У ВИДАННІ КЛАСИЧНОЇ ЗБІРКИ УКРАЇНСЬКОГО ФОЛЬКЛОРУ "НАРОДНІ ПІВДЕННОРУСЬКІ ПІСНІ" (1854)

Оксана ШАЛАК

Микола Білозерський (1833—1896), дійсний член Південно-західного відділу Російського географічного товариства із 1874 р., належить до тієї когорти українських фольклористів, які чимало прислужились науці, проте не викликали згодом належного інтересу до своєї постаті та наукової спадщини. Принаймні, в найновішій "Бібліографії українського народознавства. Фольклористика"[1] у розділі "Український фольклор і фольклористика. Історія. Діячі. Організація дослідження. Вивчення" імені М. Білозерського не згадано. І, певно, з тієї вагомої причини, що діяльність і спадщину фольклориста вивчено справді недостатньо.

Б. Кирдан, присвятивши М. Білозерському в збірнику "Собиратели народной поэзии" (М.,1974) короткий розділ, писав: "Микола Михайлович Білозерський — видавець українських літописів, фольклорист і етнограф. Діяльність його як збирача творів народної поезії висвітлена вкрай мало. Із записаного і зібраного ним фольклорного матеріалу було опубліковано всього тільки шість дум, декілька пісень, "Список кобзарей (бандуристов) и лирников", а із його праць — примітки до історичних пісень і дум і "Правила при записывании народных дум, песен, сказок, преданий и т. п." Все це було надруковано у збірнику А. Метлинського "Народные южнорусские песни" (К, 1854)."[2] Ретельно переглянувши рукописні фонди ІМФЕ і ті матеріали, які зберігаються в Інституті рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського, Б. Кирдан вивчив їх і констатував: "М. Білозерський серйозно займався збиранням фольклору"[3].

Про М. Білозерського писав О. І. Дей, досліджуючи фольклористичну діяльність Опанаса Марковича і Марка Вовчка ("Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича". — К., 1983. — С. 19, 22-24) і частково торкаючись проблеми видання збірки, упорядкованої А. Метлинським.

Микола Михайлович Білозерський народився 1833 р. на хуторі Мотронівка (нині с. Оленівка Борзнянського р-ну Чернігівської обл.). Родина Білозерських дала українському світові ще двох відомих діячів культури: Ганну Барвінок (О. М. Білозерську-Куліш) — відому українську письменницю та В. М. Білозерського — громадського і культурного діяча, автора програми для сільських шкіл, редактора часопису "Основа", члена Кирило-Мефодіївського братства, за участь у якому він свого часу відбував заслання.

Наймолодший у сім'ї М. Білозерський здобував освіту в Петербурзькому кадетському корпусі, якого так і не закінчив. Із травня

1852 р. працював у редакції "Чернігівських губернських відомостей" помічником редактора і деякий час заступав редактора. Існує думка, що цікавитися народною поезією М. Білозерський почав під впливом П. Куліша, чоловіка своєї сестри О. М. Білозерської.[4] Проте на одному із рукописів зазначено 1847 рік, що свідчить: збирати фольклор М. Білозерський почав ще чотирнадцятирічним.[5]

Пісні та думи, зібрані, упорядковані, прокоментовані М. Білозерським, увійшли до збірника А. Метлинського "Народные южнорусские песни" (1854 р.). М. Білозерський також уклав "Правила при записывании народных дум, песен, сказок, преданий и т. п." та "Список кобзарей (бандуристов) и лирников", опубліковані як додаток до збірника А. Метлинського "Народные южнорусские песни": "Написав і відіслав листа з правилами для записування билин та ін. і списком кобзарів (26) та примітками короткими до билин — Метлинському, останні в його розпорядження, а пр[авила]і сп[исок] — щоб розмістити у вигляді особливого додатка і віддрукувати для мене 100 відбитків."[6] "Правила" М. Білозерського стали визначним явищем української фольклористики, в якій на той час відбувалось становлення наукових засад. Автор не тільки давав поради, які жанри, від кого записувати, але й просив нагадувати носіям фольклору про різні історичні події, готуючи їх до виконання дум і пісень. Він вважав, що список до співців та оповідачів треба складати заздалегідь. Вчений також твердив, що слід спочатку записувати пісні та думи "зі слів", а потім перевіряти, попросивши співця "проспівати" проказане кілька разів. А далі — перечитати усе записане і перевірене співцеві, щоб він міг і сам виправити помилки: "Записувати думи і пісні слід спочатку зі слів, тобто змусивши співця спочатку проказати думу чи пісню, так як вона співається, не поспішаючи, пригадавши те, що слід промовити. Записавши зі слів, просити проспівати, і, якщо можна, то декілька разів одне і те саме. Під час співу слід уважно стежити, чи так записано зі слів, як співається, і доповнювати пропуски, поправляти помилки"[7].

М. Білозерський вважав, що необхідно записувати не тільки повні тексти, але й уривки. Наголошував на паспортизації записаних зразків: радив фіксувати імена, прізвища, вік, зазначати, від кого і коли вивчили думи, пісні, казки, хто ще знає зафіксовані зразки, де живе та ін.: "Співаків і оповідачів слід розпитувати: про їхні імена, прізвища, літа, звання, ремесло; де, від кого і коли вивчили думи, пісні або чули перекази; хто саме ще, крім нього, знає думи, пісні, перекази та ін. — які саме (тобто про що, або про кого), де мешкає та ін. Також не зайвим буде записувати і біографічні відомості про співців та оповідачів, які вони самі повідомляють"[8].

Фіксуючи обрядовий фольклор, радив зазначати, коли його слід виконувати. Вчений закликав під час записів бути точним "до дрібниць": фіксувати усе "буквально", як вимовляє співець або оповідач, ставити наголоси, пояснювати незрозумілі слова та вирази. "Записуючи, загалом слід бути точним до дрібниць: записувати кожну букву, як її вимовлено співаком або оповідачем, ставити, де слід, на складах, наголоси, пояснювати, із зауваг співаків та інших, незрозумілі слова і вирази; а власні назви, імена та ін. пояснювати такими ж примітками"[9].

Значення "Правил" М. Білозерського було оцінене тільки згодом, у 70-х роках XX ст.: "В період початку інтенсивного збирання творів усної народної поезії подібні "правила" були надзвичайно необхідні для великої кількості збирачів, які не мали спеціальної підготовки"[10].

Короткий "Список кобзарів..." М. Білозерський склав за місцевостями: губернія, повіт, село. Описано таким чином Чернігівську, Харківську і Полтавську губернії. Це — свого роду зразок для записувачів, проте тут — справжні імена кобзарів та бандуристів, відомих М. Білозерському: "У м. Харкові, неподалік від Холодної гори — Гарбуз. Харківського повіту: в Олшані під Харковом — Левко і Петро Колибаби"[11].

Неопублікованим залишився рукопис "Про кобзарів і список кобзарів" (ІМФЕ, ф. 3—6, од. зб. 377, арк. 1—108), де подано не тільки імена кобзарів та лірників, але й відомості про них. У цьому рукописі — короткі записи про багатьох кобзарів та лірників, розповіді самих кобзарів про їхнє мистецтво, які М. Білозерський зібрав упродовж 1851—1893 рр. Порівняно зі "Списком...", опубліко-

ваним в "Народных южнорусских песнях", рукопис "Про кобзарів..." містить повнішу, розлогішу інформацію про співців народних дум та історичних пісень. М. Білозерський прагнув не тільки зафіксувати імена тих кобзарів, про яких доводилося чути або спілкуватися, але й записати про них усі відомості, що вдалося розшукати: "1) Ув Ични був кобзар Иван Яхно из Половои (Прилуцк. у.) Знав козацьких пісень тридцять сім. Умер годив пьять назад. (Ему было до 80 лить). 2) Кобзар Марко (из Иваньци), Яхнив ученык — знав добре думы козацькыи. Умер годив пьять або шисть назад (50 лит) 3) Ув Охромієвци старець Левко знав про Дорошенка и Вдовыченка (Умер 10 лит назад, жил от роду 40 лит) 4) Гордій Богдан в Євтухах (40 литъ) — добре грав — кобзар і скрипач-музика. Умер в 1856 году. 5) Олексій Дяконенко або Рак — у Сосниці бандурист, знає думу про нетягу. Дум про нетягу дві..."[12] Про кобзаря і лірника Романенка М. Білозерський зазначає таке (цю нотатку зроблено російською, попередні українською): "Кобзар і лірник Іван Романенко, який жив спочатку в Борзні, а потім в Британах, де й помер 1854 р. у великий піст, літ 60 від роду, — вчився в Янівці, Чернігів. пов. у кобзаря, що помер близько 1844 р."[13] Про цього ж кобзаря Білозерський згадує ще: "В Британах — Романенко, який в грудні 1851 р. повідомив мені, що в селі недавно померла стара, що знала пісні про Хм[ельни]цького, Барабаша, Перебійноса (так у рукописі — *О. Ш.*), Нечая, Палія та ін."[14]

Власне, в сердині XIX ст. намагання М. Білозерського зібрати і укласти реєстр кобзарів та лірників було чи не єдиною спробою подати цілісну, повну інформацію про кобзарство як явище. М. Білозерський був чи не першим науковцем, який зрозумів важливість комплексного підходу у вивченні народного епосу. Другу таку спробу зібрати дані про кобзарів та лірників здійснили майже за п'ятдесят років — на XII Археологічному з'їзді у Харкові 1902 р.

М. Білозерський готував етнографічний опис Борзнянського повіту Чернігівської губернії, частину якого складали історичні пісні. Українські прислів'я, зібрані М. Білозерським, опубліковано в збірнику "Українські приказки, прислів'я і таке інше" М. Номиса.

В особистому архіві М. Білозерського (ІМФЕ, ф. 3—6, од. зб. 130, 135, 391) — записи неопублікованих пісень, дум, зразків інших жанрів народної поезії, прислів'їв і приказок. У фонді М. Білозерського (ІМФЕ, Ф. 3—3, од. зб. 199, 201, 204, 205, 220 та ін.) пісні й думи, виписані збирачем із різних публікацій, в тому числі М. Цертелєва, І. Срезневського, М. Максимовича, П. Лукашевича, М. Костомарова, Д. Мордовцева, Я. Головацького, Вацлава з Олеська та ін.

Окремою малодослідженою сторінкою історії української фольклористики залишається видання "Народных южнорусских песен" (1854) та участь у цьому виданні М. Білозерського — на той час зовсім молодого 21-річного збирача, журналіста, дослідника архівів чернігівських монастирів.

На початку 1853 року (ймовірно, у лютому) М. Білозерський взявся допомагати Амвросію Метлинському — тоді вже відомому поетові й фольклористу — упорядковувати думи та пісні. У листі до професора А. Метлинського М. Білозерський пише, що згоден надсилати для нього неопубліковані та вже опубліковані думи й пісні. Він погоджується віддати упоряднику "Народных южнорусских песен" власні записи за умови, що той надішле йому 20 екземплярів видання пісень, 10 відбитків пісень історичного відділу та 10 відбитків дум та історичних пісень, записаних самим М. Білозерським. Записи, які не увійдуть до збірника, молодий фольклорист завбачливо просить повернути.[15]

Подальшу співпрацю М. Білозерського й А. Метлинського, процес підготовки пісень та дум до публікації можна простежити за листами та щоденниковими записами самого М. Білозерського.

Так, у листі до П. О. Куліша від 12 січня 1854 р. із Чернігова фольклорист пише: "М[етлин]ському я відсилаю всі свої пісні. Днями чекаю від нього інших історичних дум і пісень, і тоді візьмусь за підготовку їх до видання, що й тепер роблю" (Листування і щоденникові записи М. Білозерського — російською мовою, переклад наш).[16] Що саме має на увазі М. Білозерський, пишучи про "всі свої пісні", дізнаємось із листа до О. Лазаревського: А. Метлинському уже послано близько 200 обрядових та інших пісень, кіль-

ка десятків історичних пісень і дум. До історичного відділу, який взявся готувати М. Білозерський, мало увійти 200 ніде раніше не публікованих або маловідомих зразків.[17] Ще докладніше про це можна прочитати у листі до самого А. Метлинського, надісланого поштою із Чернігова до Києва 14 січня 1854 р.: "Ви отримаєте днями: 1)духовно-історичні і на теми моралі думи і пісні і 2) декілька обрядових, про кохання та ін. пісень, із яких 18 повідомлені були 1832–34 р.р. моєму братові М. В. Гоголем. Дуже багато обрядових пісень в праці "Об историческом значении русской народной поэзии" Н. К[остомарова], Харків, 1843, але я виписую звідти самі історичні. Шкода, що П. О. К[уліш] не надіслав Вам дум про Коновченка, також про Матір та дітей; у мене вони є; остання навіть у двох різних списках, але перша з невеликими пропусками. До зібрання Вашого я перепишу нові варіанти про Кішку і Коновченка, розміщених в "Известиях", II від. Акад. Н[аук] 1853, арк. XIII, арк. XIV, запис. Афанасьєвим. Чи пісні Лукашевича й іншу брошурку, його ж, дозволите мені залишити у себе, чи повернути Вам – коли зникне потреба?"[18] А запис у щоденнику від 31 січня 1854 р. вказує на певні проміжні підрахунки в етапах роботи: "...неісторичних я йому (А. Метлинському – *О. Ш.*) доправлю – до 150, та історичних – до 30, крім того, укладаю до останніх приміт[ки] і готую їх до видання. Я працюю безкорисно: із любові до справи, як учений"[19].

Щоденникові записи засвідчують: М. Білозерський планує свою роботу щодо видання "Народных южнорусских песен" – і дотримується планів. 17 січня 1854 р. він записує в щоденнику: "Отже, не раніше, як із 20 числа можу рішуче ...взятися за пісні для М[етлин]ського"[20]. А вже 20 січня фольклорист занотовує: "Ввечері укладав приміт[ки] до обрядових пісень для М[етлин]ського; із п'ятниці візьмусь за переписування духовн[их] дум і пісень та ін., укладу до них приміт[ки] і відішлю якнайшвидше; а там візьмусь за билини; до половини лютого сподіваюсь завершити. Праця сильна, важлива і безкорисна!!!"[21]

1 лютого 1854 р. М. Білозерський переписував "пісні неісторичні", 3 лютого збирався відіслати А. Метлинському до Києва до 120 пісень обрядових, а далі взятися за "відділ історичний", куди мало увійти до 200 зразків[22]. Проте наступні записи уточнюють ці цифри: "Здав на пошті паку з 115 обрядовими та ін. піснями Метлинському до Києва."[23] Аж до травня 1854 р., коли "Народные южнорусские песни" з'явилися друком (невеликим накладом у 1000 примірників на 30 друкованих аркушах, або ж 500 сторінках), М. Білозерський щоденно готує пісні й думи до видання. Його цьогочасні записи в щоденнику схожі на ретельний звіт про роботу: "Впродовж дня і вечора переписував пісні для зібрання Метлинського. Працював дуже діяльно"[24] (7 березня), "Вранці й увечері укладав примітки до билин[25] і робив виписки"[26] (26 березня). Працюючи над майбутнім виданням, молодий фольклорист розуміє, що така робота залишиться для нащадків: "Й істинно: *тепер* я живу *минулим* для майбутнього (підкреслення М. Білозерського)"[27].

Навіть у Мотронівці, куди фольклорист приїздить для того, щоб побачитись із рідними, відпочити, він не припиняє роботи: "Мотронівка. Впродовж дня переписував пісні... Увечері співав пісень. Саша (сестра – *О. Ш.*) поклала на ноти із мого голосу ще дві пісні. – П[антелеймон] О[лександрович] (Куліш – *О. Ш.*) читав увечері "Мертві душі" Гоголя"[28] (1 березня 1854 р.), "Співав у Мотронівці пісень, Саша ще поклала 3 на ноти; отже, з мого голосу 7 пісень"[29] (2. 03. 1854).

Щоденникові записи засвідчують, що цей період для М. Білозерського сповнений плідної праці і наукових планів: він досліджує літописи, плекає надію видати "Северную старину", готує карту говорів Чернігівської губернії, обмірковує поїздку на Чернігівщину – "з метою збирання матеріалів статистичних, етнографічних, археологічних й історичних."[30] Крім цього, очевидно, робота над думами й історичними піснями спонукає фольклориста вивчати історію козацтва: "Мені спало на думку написати статтю: про війни запорожців й укр[аїнських] козаків із невірними і особливо з метою звільнення християн..."[31] Молодому вченому не вистачає літератури – в Чернігові не так просто знайти потрібні видання, він нарікає на "безвихідь" без книг: "Книги, книги! Якби кошти, насамперед би запастись необхідними книгами"[32].

Готуючи пісні та думи до видання А. Метлинського, М. Білозерський перейма-

ється проблемами майбутньої збірки пісень не менше, ніж сам видавець. Він надсилає листа в Петербург до О. Лазаревського з проханням віднайти охочих "виписувати пісні" для "Народных южнорусских песен". А якось, повернувшись від Григорія Павловича Галагана (відомий український діяч-меценат, який разом із В. Тарновським матеріально допоміг А. Метлинському під час видання "Народных южнорусских песен"), він записує в щоденнику: "Каже (Галаган — *О. Ш.*), що цензура — в ставленні до народності — буде значно ліпшою ("гораздо лучше"). Дуже втішно!"[33]

Проте це стало ще однією ілюзією — і не тільки молодого фольклориста, а й загалом усієї української інтелігенції. Уже за кілька місяців М. Білозерський дізнався, як вчинив цензор Д. Мацкевич із зібранням пісень та дум, до якого був причетний і він: "Отримав листа від Метлинського від 12 травня. Видання пісень його коштує за 500 р. ср[іблом]. Він залишається в Києві до кінця травня. Із 90 билин відомого часу цензор пропустив тільки 20!!! Та із 30 занадто невідомих — 15; загалом із 120 билин пропущено тільки 35! Жахливо!!!"[34]

Гіркоти додавали і непорозуміння із А. Метлинським, у якого ще в травні 1854 р. виникали сумніви, чи друкувати "Правила" і "Список кобзарів" як додаток до "Народных южнорусских песен": "Правила про збирання пісень та іншого надрукують в програмі комісії (аркушах на 5). При його (виданні А. Метлинського — *О. Ш*) не будуть надруковані. Із моїх пісень (понад 150) увійшло до зібрання небагато, а билин майже і не було (!?!) (підкреслено М. Білозерським — *О. Ш.).* Тому із 50 екземплярів радить (очевидно, А. Метлинський — *О. Ш.)* поступитися П[антелеймону] О[лександровичу] (йдеться про П. О. Куліша — *О. Ш.)* 10—15 екз[емплярами]. Вишле мені сам моїм коштом частину зібрання. — Лист цей надзвичайно вразив мене: 1) невдале видання внаслідок непропуску ¾ билин; 2) правила та ін. не надрукують при виданні. В програмі нехай друкують, але, крім того, я віддішлю у "Вісник" Геогр[афічного] Тов[ариства] або до іншого видання; 3) праця моя пропала, до видання увійшло пісень небагато; а билин майже й не було (це нісенітниця! Вигадка видавця)"[35].

Усілякі непорозуміння між А. Метлинським і М. Білозерським виникали постійно. Відомо, що спочатку за планами видавця зібрання мали відкривати історичні пісні та думи[36], але через те, що М. Білозерський, завантажений роботою в "Черниговских губернских ведомостях", затримував цей розділ, — його розмістили в кінці книги. Упорядковуючи пісні й думи, укладаючи коментарі до дум, М. Білозерський не встигав: "я тепер в дуже скрутному становищі з усіх боків: 1. заплутався в боргах... 2. примітки до билин М[етлин]ського не встигну укласти для нього..."[37] (6 квітня 1854 р.). Очевидно, таке зволікання у роботі непокоїло А. Метлинського. 21-літній М. Білозерський на зауваження професора реагував дуже гостро. Лист від А. Метлинського вразив його, молодого фольклориста охопило сум'яття: "Лист вельми неприємний; М[етлин]ський думає, що причина моєї несправності (того, що М. Білозерський не зміг впоратися вчасно — *О. Ш.*) — бажання скористатися його зібранням билин. Як люди не розуміють мене! Я вчора написав пояснення"[38]. З іншого боку, був невдоволений редактор "Черниговских губернских ведомостей": його підлеглий "із таким запалом" працював для А. Метлинського — і "такий холодний до його видання"[39]. Проте М. Білозерський працює в шаленому темпі, про це свідчать і щоденникові записи від 29 березня по 1-е квітня 1854 р. повторені майже дослівно: " Впродовж дня укладав примітки до билин, робив виписки"[40]. Можна твердити, що саме завдяки наполегливості молодого фольклориста, його працелюбству, фаховій обізнаності "Народные южнорусские песни", незважаючи на цензурування, побачили світ саме такими, а не інакшими. "М. Білозерський... прагнув зробити публікацію повнішою і якіснішою"[41]. У передмові до "Народных южнорусских песен" подякував М. Білозерському і сам А. Метлинський: "я збирав пісні й інші твори народної словесності. В цьому допомагали мені і дехто з моїх знайомих. Вважаю обов'язком своїм за таке сприяння висловити тут найщирішу подяку всім їм, особливо М. М. Білозерському, М. О. Маркевичевій, С. Л. Метлинському, С. Д. Носову"[42].

Паспортизація пісень у збірнику "Народные южнорусские песни" надзвичайно скупа: під кожним зразком вказано місце запису, подекуди дуже приблизно: "Левой. стор. Днеп-

ра", що означає, що пісню записано на Лівобережжі. Докладніше паспортизовано тільки пісні історичні та думи. Тому можна визначити, що М. Білозерському належать записи: пісні про Нечая — "С-пид темного лису, с-пид зеленого гаю..." (від кобзаря І. Романенка в с. Британах Борзенського пов.), пісні про Морозенка — "Завыдилы козаченькы, да мед-выно пьючы..." (від кобзаря А. Шута в м. Олександрівці Сосницького пов.), уривок думи про Івася Вдовиченка "Ой у городи у Крылови жыла соби удова Грыцыха..." (від І. Романенка в с. Британах Борзенського пов.), "Про брата та сестру"[43] (від І. Романенка в с. Британах Борзенського пов.), "Про смерть Хведора Безродного" — вар. а, б (від І. Романенка в с. Британах Борзенського пов.), "Про козака Голоту" (від І. Романенка в с. Британах Борзенського пов.). Не вказано, хто і від кого записав окремі пісні, під якими зазначено "Записано в Борзенском у.", "Чернигов". Можна припустити, що ці записи належать М. Білозерському (могли вони належати, наприклад, і П. Кулішу або ж В. Білозерському). Звичайно, це дуже невелика частка зібраного фольклористом. Так, у реєстрі "Думы и песни исторические моего собрания"[44] М. Білозерський зазначає, що він із 1847 до 1881 року записав 33 думи, а пісень історичних 67.

Б. Кирдан, здійснивши текстологічний аналіз дум,[45] записаних М. Білозерським, дійшов висновку, що М. Білозерський, переписуючи думу із чернетки і готуючи її до публікації, здебільшого намагався бути якнайточнішим. "Обидва рукописні тексти збігаються майже буквально,"[46] — твердить дослідник і вказує тільки на незначні розбіжності в опублікованому зразку, що могли бути допущені при наборі. Думи, записані М. Білозерським, засвідчили: записувач дотримувався правил, розроблених ним для зібрання А. Метлинського.

Окремо слід сказати про "Примечания к былинам известных времен", укладені М. Білозерським (с. 432—433). У кожній з приміток — стисла інформація про осіб та події, згадувані в думах та історичних піснях. Пізніші упорядники дум часто одностайні із М. Білозерським. Так про "Хвеська Кганжу Андибера" фольклорист пише як про "невідомого по історії": "За часів війн Богдана Хмельницького згадується полковник (Уманський) Ганджа, який діяв на Поділлі. (Літ. Величка, І, 91, 99, 300 та ін. Памятники Киевской коммисии для разбора древних актов, Т. І, від. ІІІ; та ін.)" (с. 433). К. Грушевська, подаючи історію дослідження думи про Хвеська Ганжу Андибера, зауважує: "Костомаров відніс думу про Андибера до часу Хмельниччини, але не шукав в ній реальних історичних осіб, тільки загальний настрій невдоволених народних мас..."[47] Б. Кирдан про Хвеська Ганжу Андибера пише так: "...узагальнений образ народного заступника; ім'я це епічне.

У період народно-визвольної війни 1648—1654 рр. був уманський полковник Ганжа — сподвижник Богдана Хмельницького (див., наприклад, Літопис Грабянки, 43, 51, 54), однак не він став прототипом героя думи. Такої ж думки дотримується історик В. Голобуцький..."[48]

Помітно, що, коментуючи думи, М. Білозерський не намагається вдаватись у подробиці, часто він покликається на літописи Самовидця, Грабянки, Величка — і цим обмежується. Чи такою була настанова видавця, чи фольклорист сам прагнув до такої стислості, — сказати важко, оскільки рукописних матеріалів із примітками розшукати не вдалось, нічого про це не зазначено і в щоденнику М. Білозерського. Проте слід гадати, що таких коментарів було значно більше — з огляду на те, що й дум та історичних пісень до публікації М. Білозерський готував більше (їх скорочено цензурою). Ці здогади можуть підтвердити і щоденникові записи, де протягом кількох місяців фольклорист зазначає: "Впродовж дня укладав примітки до билин, робив виписки"[49]. Готував примітки М. Білозерський і до обрядових пісень: "Увечері укладав примітки до обрядових пісень для М[етлин]ського..."[50], проте в самих "Народных южнорусских песнях" цього не зазначено.

Дещо розчарований виданням "Народных южнорусских песен", М. Білозерський вже на початку 1856 р. збирався видавати власну збірку пісень і дум. У вересні 1855 р., як засвідчує його лист до П. Куліша, у фольклориста уже було 850 пісень і дум, із яких він хотів відібрати 500 "найкращих"[51]. Крім власних записів, до майбутньої збірки

мали увійти думи в запису П. Куліша; пісні, зібрані лубенським лікарем М. Ніговським; зразки, записані М. Костомаровим...

Проте задумові М. Білозерського не судилося здійснитися. Цьому завадили спочатку несподіване бажання вступити на службу в козачий полк (куди його так і не взяли), а згодом нестача коштів. Тому фольклорист передав своє зібрання пісень та дум П. Кулішу, а, оселившись у Мотронівці, надсилав йому й інші фольклорні матеріали. Він знову збирав відомості про кобзарів та лірників, додаючи нову інформацію до свого реєстру кобзарів. А 1857 р. М. Білозерський ще повертався до ідеї видання, як він сам зазначав, повного зібрання українських народних дум і пісень, розсилав до редакцій багатьох губернських відомостей прохання сповістити про числа газет, починаючи із 1838 р., у яких публікувалися фольклорні записи.

Мрія так і залишилася мрією, а зібраний матеріал — рукописним. Однак навіть та невелика частка опублікованого в "Народных южнорусских песнях", укладені "Правила при записывании народных дум, песен, сказок, преданий и т. п.", упорядкований "Список кобзарей (бандуристов) и лирников", "Примечания к былинам известных времен" — усе це засвідчує, що М. Білозерський був одним із надзвичайно талановитих, дуже працьовитих та глибоко обізнаних фахівців в українській фольклористиці середини — другої половини XIX ст.

м. Київ

1. Бібліографія українського народознавства у 3-х томах. Т. 1. Фольклористика / Зібрав і впорядкував М. Мороз. — Кн. 1. — Львів: Інститут народознавства НАН України, 1999. — 494 с.
2. *Кирдан Б. П.* Н. М. Белозерский (1833—1896) // Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии. — М.: Наука, 1974. — С. 247.
3. *Там само*, с. 248.
4. А. Л. Памяти Н. М. Белозерского // Киевская старина. — 1897. — январь. — с. 146—147.
5. ІМФЕ, ф. з-6, од. зб. 373, арк. 1: "Записанные и собранные мною (1847—1881)". Йдеться про думи і пісні, записані М. Білозерським.
6. Інститут рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського, ф. І, од. зб. 3382. Білозерський М. Щоденник за 1854 р., арк. 105.
7. *Белозерский Н.* Правила при записывании дум, песен, сказок, преданий и т. п. // Народные южнорусския песни. Издание А. Метлинского. — К.,1854. — С. III.
8. *Там само*, с. III.
9. *Там само*, с. IV.
10. *Кирдан Б. П.* Н. М. Белозерский (1833—1896) // Кирдан Б. П. Собиратели народной поэзии. — М.: Наука, 1974. — С. 249.
11. *Белозерский Н.* Список кобзарей (бандуристов) и лирников // Народные южнорусские песни. Издание А. Метлинского. — К.,1854. — С. IV.
12. ІМФЕ, ф. 3—6, од. зб. 377, арк. 6.
13. *Там само*, арк. 91.
14. *Там само*, арк. 5.
15. Інститут рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського, ф. І, од. зб. 3393. Лист М. Білозерського до А. Метлинського від 1. 08. 1853 р.
16. *Там само*, ф. І, од. зб. 3394. Письмення тетрадь на 1854 г. — Лист до П. О. Куліша 12. І. 1854 р., арк. 5 зв.
17. *Там само*, ф. І, од. зб. 3394. Письмення тетрадь на 1854 г. — Лист до О. Лазаревського.
18. *Там само*, ф. І, од. зб. 3394. Письмення тетрадь на 1854 г. —Лист до А. Метлинського. — арк. 8зв.—9.
19. *Там само*, ф. І, од. зб. 3382. Білозерський М. Щоденник за 1854 р., арк. 23.
20. *Там само*, арк. 13.
21. *Там само*, арк. 15зв.
22. *Там само*, арк 25, 25 зв.
23. *Там само*, арк. 30.
24. *Там само*, арк 51зв.
25. М. Білозерський часто думи називає билинами.
26. *Там само*, ф. І, од. зб. 3382. Білозерський М. Щоденник за 1854 р., арк. 59 зв.
27. *Там само*, арк. 32 зв.
28. *Там само*, арк. 48.
29. *Там само*, арк. 48.
30. *Там само*, арк. 34.
31. *Там само*, арк. 54—54 зв.
32. *Там само*, арк. 57зв. — 58.
33. *Там само*, арк. 51.
34. *Там само*, арк. 112 зв.
35. *Там само*, арк. 112 зв.
36. Див. про це: *Б. П. Кирдан.* Собиратели народной поэзии. — М.: Наука, 1974. — С. 157.
37. Інститут рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського, ф. І, од. зб. 3382. Білозерський М. Щоденник за 1854 р., арк. 67.
38. *Там само*, арк. 60 зв.
39. *Там само*, арк. 70.
40. *Там само*, арк. 61 зв.
41. *Кирдан Б. П.* Собиратели... — с. 248.
42. Народные южнорусские песни. Издание А. Метлинского. — К., 1854. — С. IX.
43. ІМФЕ, ф. 3—6, од. зб. 373, арк. 1а.
44. Докладний текстологічний аналіз дум, записаних М. Білозерським, переписаних ним і опублікованих в "Народных южнорусских песнях" здійснив Б. Кирдан у дослідженні "Собиратели народной поэзии" (М,1974), с. 170—177.
45. *Кирдан Б. П.* Собиратели... — с. 171.
46. Українські народні думи / Тексти і вступ К. Грушевської. — Т. 2 корпусу. — Харків, 1931. — С. 133.
47. Украинские народные думы / изд. подготовил Б. П. Кирдан. — М.: Наука, 1972. — С. 470.
48. Інститут рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського, ф. І, од. зб. 3382. Білозерський М. Щоденник за 1854 р., арк. 65.
49. *Там само*, арк. 15 зв.
50. Інститут рукопису НБУ ім. В. І. Вернадського, ф. І, од. зб. 3395 — лист М. Білозерського до П. Куліша від 12 вересня 1855 р.

ХРИСТИЯНСЬКО-МІФОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ СИМВОЛУ КРИЛА В УКРАЇНСЬКІЙ ПОЕЗІЇ

Мар'яна КОМАРИЦЯ

Символ крила, поєднуючи ідеї польоту і захисту, традиційно вживався для означення духовного пориву людини, її взаємодії з Богом та світом. Ще у псалмах (91/90: 4) старозавітних текстів Святого Письма крило ідентифікувалось із особливим проявом Божої опіки над праведником: "Він тебе покриє крилами своїми, і ти втечеш під його крила; щит і заборолo — його вірність"[1]. У рамках фольклорно-міфологічної поетики цей символ означав прагнення тілесного перетворення: "Щоб мені крильця з самого злотка, полетіла б в гостину"[2]. У сучасній поезії він окреслює широке семантичне поле: одухотвореність, зокрема поетичну творчість, злет від родинного до загальнолюдського, еротику емоційних поривів, метафорику природних стихій.

Крило, як символ духовності, розвинуло в українській поезії форму, утворену на християнській основі — Святий Дух-голуб:

Прийди, прийди до мене, Голубе
Святий,
Ясними крилами заграй понад
моїм столом... [3]
(Богдан-Ігор Антонич,"Veni santa spiritus")

В Олекси Стефановича трансформація варіантна: перший різновид — це крило-охоронець ("Підійшов подібний до тебе, як брат, тільки крилат...")[4]. Другий — це символ крила як пориву Духа, що в контамінації із образом крил півня означають пробудження (в сенсі часу) та прозріння (в сенсі сумління):

Серед сонної пітьми
Лиш одні зраділі півні
Піли й били їх крильми [5]

Фольклорно-міфологічна алегорія — хлібсонце-золота діжа — ставиться на нове поетичне підґрунтя, в основі якого паралель — Христос-хліб. Символ півнячих крил, що зраділо б'ють темряву, близький до фольклорного і може трактуватися як пробудження "перших", що чекали на "Божу діжку золоту". Зміщення акценту в бік прозріння сумління ґрунтується на переосмисленні епізоду відречення Петра від Ісуса в ніч перед розп'яттям Божого Сина: цей епізод висвітлений у трьох площинах — історичній, моральній та філософській.

...Чи й наше серце, брате Петре,
Те каменем лежаче,
Колись у темряви і нетри
Так само не заплаче? [6]

Ця ж форма символу (крила півня) у верлібровому триптиху Олександра Гриценка акцентує мотив безсмертя, очищення стражданням: "Б'ють об калюжу крила... сонце з калюжі світить біле на червонім ти не лякайся сину... сонце назавжди сину сонце не заходить"[7].

Своєрідним синтезом міфологічного, старозавітного та християнського аспектів символів крила та каменя є образ каменя-зозулі, що падає "із вертикального неба стіни" розібраної хати (В. Голобородько). У народнопоетичному контексті камінь у Дунаї означає незмінність супроти плину часу, забуття:

Навіки, навіки, як вік віком амінь,
Якби взяв та й кинув
в тихий Дунай камінь [8].

На противагу міфологічному, християнський аспект образу каменя має творче, будівниче начало. Водночас воно виступає як своєрідна антитеза до старозавітного каменування — традиційної кари серед древніх юдеїв. У Новому Завіті сам Ісус Христос названий "наріжним каменем" євангельської науки. У своїх Посланнях апостол Петро зазначив: "Приступіть до Нього, Каменя живого, людьми відкинутого, а Богом вибраного, дорогого. А й самі віддайтеся, мов живе каміння, щоби з нього збудувати духовний дім, на святе священство, щоби приносити духовні жертви, приємні Богові, через Ісуса Христа"[9]. Тобто, коли старозавітний камінь символізує смерть через гріхи, то новозавітний — вічне життя через прощення. "Камінна вертикаль" В. Голобородька синтезує міфологічний та християнський аспекти значень, а метонімічна форма крила на кам'яній стіні акцентує на одухотвореності національного мистецтва та культурних традицій:

Впало каміння з вертикального
неба стіни
зозулями сірими безкрилими —

додолу,
зозулями, яким ніколи літа
не кувати, — додолу,
зозулями, яким ніколи не літати
в стіні хати — додолу [10].

Крило поєднало у собі ряд ознак фольклорних символів птахів, зокрема ворона, що перегукується за значенням із міфічним Дивом (Дівою). Митрополит Іларіон Огієнко у дослідженні "Дохристиянські вірування українського народу" зазначив, що деякі вчені навіть ототожнюють його із лиховісним птахом, пугачем[11].

Саме на цій міфологічній основі постала літературна форма символу: ворон-Див та крилата Діва-Обида. Коли в О. Лятуринської семантика символу крила розкривається через кольористику, конкретизовану історично в описі битв часів Київської Русі: "Стріл гнало чорно, яко тьми, а обіч страшно йшла Обида і дотикалася крильми..."[12], то у творчості Стефановича чорнокрилий і людиноликий Див виводить традиційну фольклорну семантику провісництва у ширший філософсько-політичний контекст. Своєрідність цих символічних типів із фольклорною поетикою акцентована посиланням на інші, дотичні міфологічні образи:

"Не пави кликнули, не мeви, -
То в темряві лісів,
У пущах-нетрях, "вверху древа",
Чорнокрилатий Див" [13].

Особисте чи побутове тло, характерне для народної поезії, заміщене тут метафізичним. У творчості Стефановича Див ототожнюється із символікою із "Золотого гомону" П. Тичини, однак протиставлення тут побудоване на кольористичній основі: "Чорнокрилля на голуби і сонце, чорнокрилля..." Своєрідним продовженням цього символічного ряду — від тичининського передчуття загрози та констатації наближення наступу на світ "чорнокрилатого Дива" О. Стефановичем — до реального бачення В. Стусом трагедії рідного народу:

Нема мені коханої землі,
десь під грудьми пече гірка
калина,
сміється божевільна Україна
у смертнім леті на чужім крилі [14].

Калина, що еволюціонувала від традиційного фольклорного значення дівчини, дівочості та краси до означення Батьківщини, зокрема духовної (згадаємо тичининське "Ave Maria, Калино моя!"), теж наближує цитований вірш В. Стуса "Надокучило" до Шевченкового "Мені однаково". Етимологічно слово "калина" О. Потебня виводить від вогню — зі спільним коренем "калить, раскалять". Тож калиновий вогонь, що пече груди стусівському ліричному героєві, мимоволі нагадує про Шевченкову Україну, приспану лукавими і збуджену в огні.

Метафізичний контраст світла й чорних крил набуває в баладах П. Мовчана специфічної поетичної форми — протиставлення шлюбнокрилості ("Все відлітав... І напився солодкого неба. Ніч шлюбнокрилу завершив наглим падінням")[15] та чорнокрилості ("чорні круки на крилах щербатих красти землю щоночі летять")[16]. Перенесення акценту з екстравертивного на інтровертивне середовище можна назвати однією з визначальних рис поетики П. Мовчана: її суть у філософсько-поетичній інтерпретації боротьби добра і зла в людській душі. Духовний злет ("лети душею, а не тілом") протиставляється земному "бруду і хлані", пройшовши крізь який і залишившись чистою, людина здатна осягнути шлях до істини: "Аби душа безсмертні крила не обламала в метушні"). У баладі І. Драча "Крила" (Новорічна балада) розкривається конфлікт земного, тілесного та небесного, духовного. Іронія, розгорнута з використанням прийому переліку ("кому солі до барабо лі", "кому нові ворота", "кому долю багряну", "кому три снопи вітра в полі")[17] переростає в ґротеск неспівмірності порівнянь, через які проектуються ідеї градації вартостей, місця духовного дару в свідомості людини, прагматичності світогляду. У ліричного героя — дядька Кирила — в новорічну ніч виросли крила з-під куфайки, якими він хату обшив та обгородився. Проблема прагматизму розгорнута у двох руслах: з одного боку — Кирило, що на "крилах розжився", обрубуючи їх щоранку, а з іншого — поети, що "розкрали ті крила, щоб їх муза була не безкрила". Символіка проектується із індивідуально-психологічного контексту в соціально-історичний — алегоричну картину епохи порубаних крил національної самосвідомості, епохи примусового заземлення людських душ: "І снилося небо порубаним крилам". Крило, як втілення духовності, освітлює тут ще одну грань — вза-

ємозв'язок людини та Божого дару, який вона може або розвинути, або занедбати. Досліджуючи розвиток католицької літератури у 30-х роках, молодий галицький літературознавець С. Лишкевич писав у журналі "Дзвони": "Митець-Християнин вірить у Божий провід у розумі автора, і не тільки вірить, а й вміє підкоритися та чує свій обов'язок супроти нього". Тож "крила" в однойменній баладі І. Драча символізують, з одного боку, змарнування високого дару на буденні потреби, а з іншого — незнищенність цього дару, бо порубані сокирою крила щоночі знову виростали з-під куфайки. Близька до балади І. Драча своєю ідеєю єднання земного й небесного і поезія Ігоря Калинця:

За Твоїми плечима
бачу стрункі ренесансові будівлі.
Вони — крила,
що піднялись увись,
а прип'яли до будня,
До Землі... [18]

Як писав апостол Павло: коли настане досконале — недосконале зникне, бо тепер ми бачимо невиразно, як у дзеркалі. Тому крила готичних будівель є водночас і поетичною антитезою до символіки І. Драча, бо вони утверджують людський порив, який ще не в стані стати досконалим.

У баладі П. Галича "Ворота" переплетіння трьох міфологічних символів — води, зозулі та нитки, наголошує на моменті ретроспективи: плин часу — як віддалення від початків дитинства, з одного боку, і повернення до цих початків — як переосмислення та підсумок прожитого, з іншого. Образ "малої батьківщини" трансформовано метафорично — це дощані ворота, що "крилами шумлять, задумали злетіть..."[19]. Цей символ не обмежується означенням родинних витоків, а створює ґрадацію воріт як входу в подвір'я, місто, світ, нове життя, як взаємозв'язок перспективи і ретроспективи: "Благословляю все-таки ворота, В які віки йшли, люди і вітри..." Образ крила, що повертає до рідної криниці та хати, — це один з варіантів літературної трансформації фольклорного сюжету про дочку-зозулю. Конкретика весільної ситуації трансформується з родинного трагізму в конфлікт між національним корінням та урбанізацією (В. Голобородько "Зозуля при перуці"). У глечику мати несе на базар замість молока власну доньку, яка по дорозі зуміла "одяг свій крадькома повикидати", щоби змусити матір одягти її "у все міське". Традиційна обрядова сцена купівлі-продажу нареченої переосмислюється як руйнування архаїчних обрядових та моральних устоїв, зокрема шлюбних: "Віднесе мати доньку на базар та й продасть. Чи продасть чи так віддасть"[20]. Та ж ідея протиставлення старого й нового поетично втілена через образний контраст коси — однієї з фольклорних форм зі значенням дівочої цноти, та перуки — символу нових неприродних норм. Водночас міфологічний момент метаморфози, що завжди присутній у сюжеті про дочку-зозулю, набуває в літературі умовного характеру. Водночас руйнується родова ознака — "жіноча константа" символу: ліричний герой сам перетворюється у птаха і повертається на батьківщину:

І я тут крилом війну,
Присяду край тиші — скраю.
І знову повчуся ходити,
Пустившись маминих рук [21].

У І. Драча лінія "перельоту" об'єднує синхронний та діахронний зрізи, географію та історію, бо крила рушників у музеях Далекого Сходу — "це крила мого народу, що крилив сюди віки". Символіка рушників — білих голубів, що б'ються крилами, перегукується процесуальною ознакою з "Орлиною баладою" того ж поета, висвітлюючи нову грань значення — еротичну. "Крилами билися, та губи є губи, Орли та й почаділи, бо ж чад — захлинетесь!"[22]. Коли в даному поетичному контексті символ крила розкриває пристрасть почуття через взаємодію ("крила бились"), то у "Листі конозистої дівчини" того ж поета він поданий через рецепцію: "Дуже було мені тяжко, Милий, од твого крила". У психологічному етюді "Єдина, з твоїх фантазій" протиставлено чоловіче та жіноче начала в коханні, небесну та земну форми любові. Значення символу розкривається через паралельні форми жіночого та чоловічого крила, мотив ламання близький за значенням до обрядової символіки "ламання калини"[23].

Мотив ламання крил у творчості П. Мовчана охоплює принципово іншу сферу асоціацій і пов'язаний не з чуттєвими, а з духовними вимірами: світло з очей витікає й минає мить прозріння, бо ламаються крила, вкипілі у ребра. Натомість образ "обчикрижених

крил коханої" Михайла Саченка близький за значенням до образу в творчості І. Драча.

Символ крила як вираження певних природних явищ ґрунтується на матефориці. В її основі — ідея змаху, тимчасовості, що дає змогу об'єднати протилежні за суттю явища вогню та снігу:

Згорає серпень золотим крилом [24].
(І. Драч, "Серпнева балада")

І холодне крило аж по горло
нагорне
запахущих снігів і тебе
захмелить [25]
(П. Мовчан, "Сніги")

Тож одвічний порив людини до вищого, небесного, еволюціонує у формі символу крила від міфологічної віри в тілесну метаморфозу до християнської віри в незнищенність "окриленої душі" людини та нації.

1 Святе Письмо Старого та Нового Завіту. — Рим-Торонто, 1991.
2 Балади // Родинно-побутові стосунки. — К., 1988. — С. 302.
3 *Антонич І.* Поезії. — К., 1991. — С. 250.
4 *Стефанович О.* Зібрані твори. — Торонто, 1975. — С. 72.
5 *Там само.* — С. 128.
6 *Там само.* — С. 129.
7 *Гриценко О.* Карта будня. — К., 1987. — С. 11.
8 Ой зацвіла черемшина: Народні пісні з голосу Ганни Ільницької. — К., 1985. — С. 22.
9 І Пт. 1: 4—5.
10 *Голобородько В.* Ікар на метеликових крилах: Вірші. — К., 1990. — С. 128.
11 *Митрополит Іларіон (Огієнко).* Дохристиянські вірування українського народу: Релігійно-історична монографія. — Вінніпеґ, 1965. — С. 112—118.
12 *Лятуринська О.* Зібрані твори. — Торонто, 1983. — С. 83.
13 *Стефанович О.* Зібрані твори. — Торонто, 1975. — С. 188.
14 *Стус В.* Дорога болю. — К., 1990. — С. 162.
15 *Мовчан П.* Сіль: Поезії. — К., 1989. — С. 108.
16 *Там само.* — С. 69.
17 *Драч І.* Зібр. тв. у 2-х т. — К., 1986. — Т. 1. — С. 99—101.
18 *Калинець І.* 13 алогій. — К., 1993. — С. 166.
19 *Галич П.* Становище: Поезії. — К., 1987. — С. 5.
20 *Голобородько В.* Ікар на метеликових крилах. — С. 26—27.
21 *Драч І.* Зібр. тв.: У 2-х т. — К., 1986. — Т. 1. — С. 186.
22 *Там само.* — С. 128.
23 *Там само.* — С. 117.
24 *Там само.* — С. 231.
25 *Мовчан П.* Сіль. — К., 1989. — С. 81.

УКРАЇНСЬКА ВВІЧЛИВІСТЬ - ЗОЛОТИЙ СКАРБ НАРОДНОЇ ЕТНОКУЛЬТУРИ

Дмитро **ПОЖОДЖУК**

Козаки кмітливі й проникливі, дотепні й надзвичайно щедрі, не побиваються за великим багатством, зате дуже люблять свободу, без якої не уявляють собі життя.
Гійом Левассер де Боплан

Така вже доля українського народу, що українці доволі добре обізнані з історією та культурою більших і менших держав як у Європі, так і в Азії чи Америці, ба, навіть в Австралії, зате народи інших держав часом не знають про Україну, а коли намагаються щось згадати про неї, то пов'язують її з Росією і вважають, що Україна — це якась російська провінція. Але ж безперечним є і те, що з давніх-давен по всій Європі линула слава про Київську Русь, Русь-Україну, про Запорізьку Січ, а українці посідали визначні пости в інших державах. Згадаймо хоча б легендарну Роксолану, яка правила свого часу Туреччиною, або знамениту нашу краянку Анну, королеву Франції, чи навіть уже в наші часи, коли прем'єр-міністр Франції пан Берегуа пишався тим, що він українського походження. Та доки Україна перебувала під гнітом то Росії, то Австрії, Литви, Польщі чи Румунії, а згодом і Радянського Союзу — народи інших держав нібито нічого не знали про українців та Україну, хоч найбільші українські меншини проживали віддавна не лише в Канаді чи США, а й у Польщі, Румунії, Словаччині, Білорусі, Росії, Казахстані... Та прийшла весна відродження на українські

простори — Україна стала суверенною незалежною державою, і про неї стали говорити, цікавитись нею. Почали згадувати, хто з видатних чужинців приїздив в Україну, хто писав про Україну, про звичаї і побут українців. І виходить, що про Україну написано багато і всі чужинці часто-густо відзначають українську гостинність, українську ввічливість. Саме про ввічливість українців вважаємо за потрібне сьогодні розповісти ширше, тим паче, що, певно, жоден із народів світу не може зрівнятися з українцями у ґречності. Українська нація здавна вміла пошанувати й працьовиту бджілку чи мурашку, і червону маківку чи блакитну волошку в житі, і худобину чи пташину, а, зазвичай, найбільше дитину, матусю чи батька, дівку чи парубка, вчителя чи священика, гостя чи мандрівника. У новому тлумачному словнику української мови слово "ввічливий" (увічливий) тлумачиться як ґречний, вихований, тактовний, обхідливий, коректний, делікатний, а це означає той, який дотримується правил пристойності, виявляє уважність, люб'язність. Найчастіше проявляється ввічливість у фольклорі українського етноетикету[1]. Словники подають слово "етикет" як усталені норми поведінки і правила чемності у певних соціальних колах, національних середовищах. У даному випадку мова йтиме про українське національне середовище[2]. Але перед тим, як перейти до фольклорних джерел, є нагода пригадати кілька найхарактерніших прикладів української чемності. Споконвіків українці виявляли надзвичайну делікатність до зустрічі гостей, що навіть у часи московської окупації не втратило своєї значимості. Маємо на гадці хліб-сіль на вишиваному рушникові, який українці підносили й підносять почесним гостям. Слід підкреслити, що звичай зустрічати гостей хлібом-сіллю на вишиваному рушнику в українців швидко перейняли інші народи Радянського Союзу, і він у них прижився. Особливо це бачимо в росіян.

Традиція українців зустрічати гостей хлібом-сіллю на вишиваному рушнику — найдорожчим, що вони мають, — бажаючи при цьому всіляких гараздів, засвідчує високу культуру народу, його чемність, вихованість. Спробуємо проаналізувати декілька побажань українців до різних оказій. Годиться почати від народин дитини, коли новонародженій дівчинці баба-повитуха мусила сказати: "А тепер — рости, без слабости, без смутку, без нужди, аж заки не прийдут старости!"[3]. А небавом баба-повитуха купає немовля в цілющому зіллі, обігріває його та обсушує біля ватри і, сповивши, готує спеціальну торбинку з часником і печінею (глина, нашкребана з печі), вугіллям та слідом пса. Вкидаючи у мішечок першим часник, баба промовляє: "Аби ти, дитинко, була така люта, як часник!" Далі вкидає в торбинку печіну і бажає: "Аби тебе, дитинко, так нічо не ловило сі, як не ловить ся печіну, аби тебе ніхто так не урік, як не можна печі уречи!" Опісля вкидає вугілля і зичить: "Щоб погані очі, що на тебе подивляться, так перегоріли, як угля перегорає!" Насамкінець баба-повитуха кидає сліди пса і каже: "Щоби так ніхто на тебе, дитинко, не задивився, як не може задивитися на сліди псечі!"[4] У даному випадку ми навели два побажання новонародженій дитині з Гуцульщини, але треба наголосити, що так само чинить із немовлям баба-повитуха в Таврії і на Лемківщині, на Поділлі й Бойківщині, на Слобожанщині і Поліссі, на Опіллі й Покутті. Чому тут вживаємо слово "чинить" у теперішньому часі? Саме тому, що, на наше щастя, на сьогодні у селах України ще подекуди живуть такі старенькі бабусі, які пам'ятають, як вітали бабки-повитухи в давнину новонароджених, а в окремих селах вітають ще й тепер. Немало гарних побажань виголошують дитині куми, як принесуть її з церкви після охрещення, а також гості, запрошені на хрестини. В селі Стопчатів на Косівщині гості на хрестинах бажають матері дитини: "На щастя, на здоров'я, на многії літа — абисте дочекали свому синові (доньці) вінка!"[5]. Або в селі Пекурєва на Гуцульщині: "Дай, Боже, як исте дочекали хрестити, так абисте дочекали дружити, барвінковий вінец на голівку класти, а в хаті не знати ніякого лиха й напасти! Най росте вам дитинка, єк у лузі калинка, най щебече вам в хаті, єк соловій в кедроваті, най Господь вам поможе ще онуків дочекати!"[6]. І справді, в отих щирих побажаннях українців є якась магічна сила, яка оберігає дитину, як і та перша сорочечка, в якій дитину хрестять і зберігають її спочатку батьки дитини, а згодом і сама дитина, як підросте, до пізньої старості, і ту сорочечку кладуть

пізніше (коли дитина вже виросла і дожила старості) в домовину. Такі випадки зафіксовано не лише на Гуцульщині, а й на Вороніжчині, Курщині, Берестейщині, Холмщині, Сокальщині, Полтавщині. Минають літа. Дитина підростає. Якщо це хлопчик, то, проводячи в рекрути, на буковинській Гуцульщині, зокрема, бажали: "Хай щастить тобі, Павлику, на весни зелені, на людей хороших, на любов жагучу! Хай мелодія троїстих музик завше вертає тебе до отчого дому, до криниці материнської любові! Аби тебе кулі обходили, аби тебе жовніри любили, аби Господь поміг тобі, аби ми всі так разом тебе з воська стрічили!" На Слобідській Україні були такі самі побажання: "Хай тобі добре служиться, хай твої мрії збудуться! Да щоб ти рід наш не зганьбив, да у відпустку приїздив!"[8]

Українці багаті на побажання, як і на пісні. До кожної події, до кожного свята вони мають що сказати. У Таврії, на Слобожанщині був звичай благословляти юнака, коли він виходив на парубка, а на Гуцульщині — "бахура" або "хлопені" (так тут ще й досі називають юнака) — на легіня. Цей обряд здійснював хрещений батько (на Гуцульщині — нанашко) у присутності численних гостей. Безумовно, вже давно настав час написати про українську ввічливість окрему монографію чи книжку, яка викликала б особливе зацікавлення широкого кола читачів. Досі цю тему порушував лише Яків Головацький у своїй праці "Слова вітання, благовенства, чемності і обичайності у русинів"[9] та численні чужинці. Так, на ґречність гуцулів звернув увагу польський письменник Станіслав Вінценз. Він спостеріг, що поважні ґазди, коли здибаються, знаходять час на вітання. Привітання тим чемніше, чим у більшу виливається сердечність. Ввічливість високо цінується у людей, що стільки часу перебувають у гірській чи лісовій самотині. На ввічливість доконче треба мати час. Може й тому, що ще за давніх суворих часів вже найменша непривітливість була підозрілою, могла свідчити про лихий намір. Тож треба бути ввічливим. Ввічливість виявляється, зокрема, у щирості привітань, радісних вигуків, запитань і притакувань. Але іноді тут не обов'язково багато говорити, досить постояти й вислухати уважно співрозмовника. Без чемності, привітності, без часу на чемність нема статечного ґазди. Повідають старі люди, що в давнину не було ґазди, який не знав би ціни ввічливості.

Не раз уже здаля вітаються, гукають щосили, аж луна лісом котиться:

— Чи-сте здорові, любий Васильку? Славайсу!

Відповідають так само голосно:

— На віки Богу слава і вам, Дмитрику. — Сходяться, тиснуть долоні, старі люди, за давнім звичаєм, цілують один одному руки.

— Боже помагай у дорозі.

— Дай, Боже, і вам.

— Чи дужі?

— Добре, як ви.

— Як ся маєте? Як знювали? Як спали?

— Миром (спокійно).

— А родина?

— Миром[10].

Причому така ввічливість на Гуцульщині напрочуд добре збереглася й понині. Звичайно, навіть привітання сусідніх сіл різняться між собою, однак значення в них одне й те ж. Якщо в Космачі, наприклад, після привітання "Слава Ісусу Христу" запитують у господарів, увійшовши до хати, "Як жиєте?", то в сусідньому селі Текуча вже питають "Миром жиєте?", а ще в іншому сусідньому з Космачем селі — Жаб'ї — запитують просто "Дужі?". Французький журналіст Томас Гуаск зауважив, що в Космачі вітаються не "Добрий день", а "Слава Ісусу Христу" і відповідають "Слава навіки Богу". На Різдво привітання ще радісніші: вітаються словами "Христос рождається" (народився) і відповідають "Славим Його". Різдво в українців є веселим вихором прийомів і візитів. Українці не мають холоду в серці[11]. Космацька ввічливість — особлива. Вона дивує не лише чужинців, а й самих українців з інших теренів. Бо в Космачі годиться вітатися з усіма, кого зустрінеш на своєму шляху: чи то родич, чи то сусід, чи то просто подорожній або незнайомець. Мало того, космачани залюбки запросять подорожнього переночувати, нагодують, розпитають про життя-буття. Хтось таке ставлення космацьких гуцулів до незнайомців назве просто гостинністю, але хто встановив чітку межу між ввічливістю і гостинністю. Та Космач не один на Гуцульщині. У багатьох селах як галицької, так і буковин-

ської та закарпатської Гуцульщини живуть такі ж зичливі, чемні люди, що характеризуються особливою уважністю, люб'язністю. І так було колись по всій Україні, але в силу історичних обставин, коли Україна опинилася в російському ярмі, щиру ввічливість у центральних районах України, насамперед у Донецьку, Луганську, Харкові, підмінила байдужість. Хоча в сільських регіонах ввічливість ще добре збереглася.

Таке ставлення українця до свого чи до чужинця робило життя української нації духовно багатим, радісним. Навіть у нинішній складний час на українських землях там, де панує ввічливість та пошана, і жити легше, якось забуваються біди й труднощі. Особливо це відчувається на Гуцульщині. "Дякую, хай все добре у вас сідає!" — так треба господареві відповісти на запрошення[12]. Якщо порахувати, які слова найчастіше вживають щодня гуцули чи галичани, то їх тільки двоє: "Дякую!" і "Прошу". Кожна людина тут найчастіше звертається до іншої: "Прошу сказати...", "Прошу показати...", "Прошу дати...", "Прошу допомогти...". Це свідчить не лише про вихованість, а й про сердечність та доброзичливість.

Такі звертання можна почути в трамваї і в поїзді, у магазині і в школі, на вулиці і на базарі... Але повернімося знову до обрядової зичливості українців. Цікаво відбувається в українців сватання. Старости, заходячи в хату, де живе дівчина, "шукають" куницю, білицю тощо. Відтак старости й запрошені гості біля столу бавляться, а коли вже набавилися, встають з-за столу, хрестяться і вголос моляться, потім сідають на хвилину і, уклонившись тим, що сиділи ліворуч і праворуч, встають знову всі разом і, звертаючись до ґаздів, говорять: "Дай, Боже, здоров'є та ласку Божу, абисте діждали і до найменшого старостів приймати, а померлим дай, Боже, царство небесне, а вам продовжи, Господи, віка, вменчи гріха, амінь!"[13]. Така вже традиція в українського народу, що виробилася упродовж тисячоліть: коли українці починають якусь добру справу або свято, то завжди згадують про тих своїх родичів, які відійшли від них. Найбільше побажань можна почути на українських весіллях. Зокрема, як князь, княгиня та дружби в Космачі тричі обходять навкруг стола, нанашка (хрещена мама) вінчує молодого так: "Аби Бог поміг тобі, Онофріку, з твоєв чічков-дружиною ґаздувати і діти свої вінчити так як я тебе згодувала і тепер вінчию бервінковим вінцем, щистім, здоров'їм, віком довгим, абис був чесний — як Божий дар, великий — як Божий хліб, світлий — як Божа свічка, веселий — як соловейко в кідрині, гордий — як готур в Лисині! Поможи, Боже!"[14] Коли молодята з хлібом-сіллю просять весільних гостей у Космачі до повниці, то гості, перед тим, як випити чарку оковитої і вручити молодим дарунок, бажають їм, тримаючи в руці чарку: "Абисте були такі ґречні, чесні, величні, як ця повниця! Абисте мали кілько коров та овець, кілько тут є дзеренець, а в кожній кутині — по дитині, серед хати — ніде стати, на печи — ніде лічи, веселі — як весна, багаті — як осінь, здорові — як зима, файні — як літо, високі — як лози, скакливі — як кози! Дай вам, Боже, здоров'я!"[15]. Треба підкреслити, що в цей час князь або княгиня тримають у руках тарілку із збіжжям, а на тому збіжжі — колач. Хліб в українців — святиня, і його вони дарують усім щедро, як і свої побажання. На весіллі молода дивиться крізь дірку в колачі. "Береза" (у молодої брат, у молодого — дружба) з весільним деревцем виходив з хати, за ним молода (молодий) і гості. На подвір'ї мати обсипала їх пшеницею. Молода, сівши на коня, дивилась крізь колач, прив'язаний на правій руці, на чотири сторони світу. Коли вона дивилась на схід, їй бажали: "Абис була як зоря красна", коли на захід, мати казала: "Абис була як сонце щасна!", коли на північ, до неї наближався батько і казав: "Не знай ніколи ні зими, ні нужди!", коли на південь, дружки їй бажали: "Та й пишно, та й мило, та й тепленько в груди!" За цими словами весільний похід рушав до церкви. А вже згодом, після вінчання, брат проводжав сестру (княгиню) в дім чоловіка (князя) і напучував її бути ввічливою в стосунках зі свекром та свекрухою. Ось строфи із весільної пісні зі Львівщини:

Ладо, ладо! Брат сестроньку за стіл веде,
Ладо, ладо! Ведучи її научає:
— Ладо, ладо! Будь, сестронько, розумненька,
Ладо, ладо! Май свекорця за батенька...[17]

Та ще заздалегідь до весільного обряду українці печуть коровай. А там уже всіляких зи-

Кептар. Буковина.
с. Довгопілля Путильського р-ну
Чернівецької обл.
Світлина І. Свйонтек



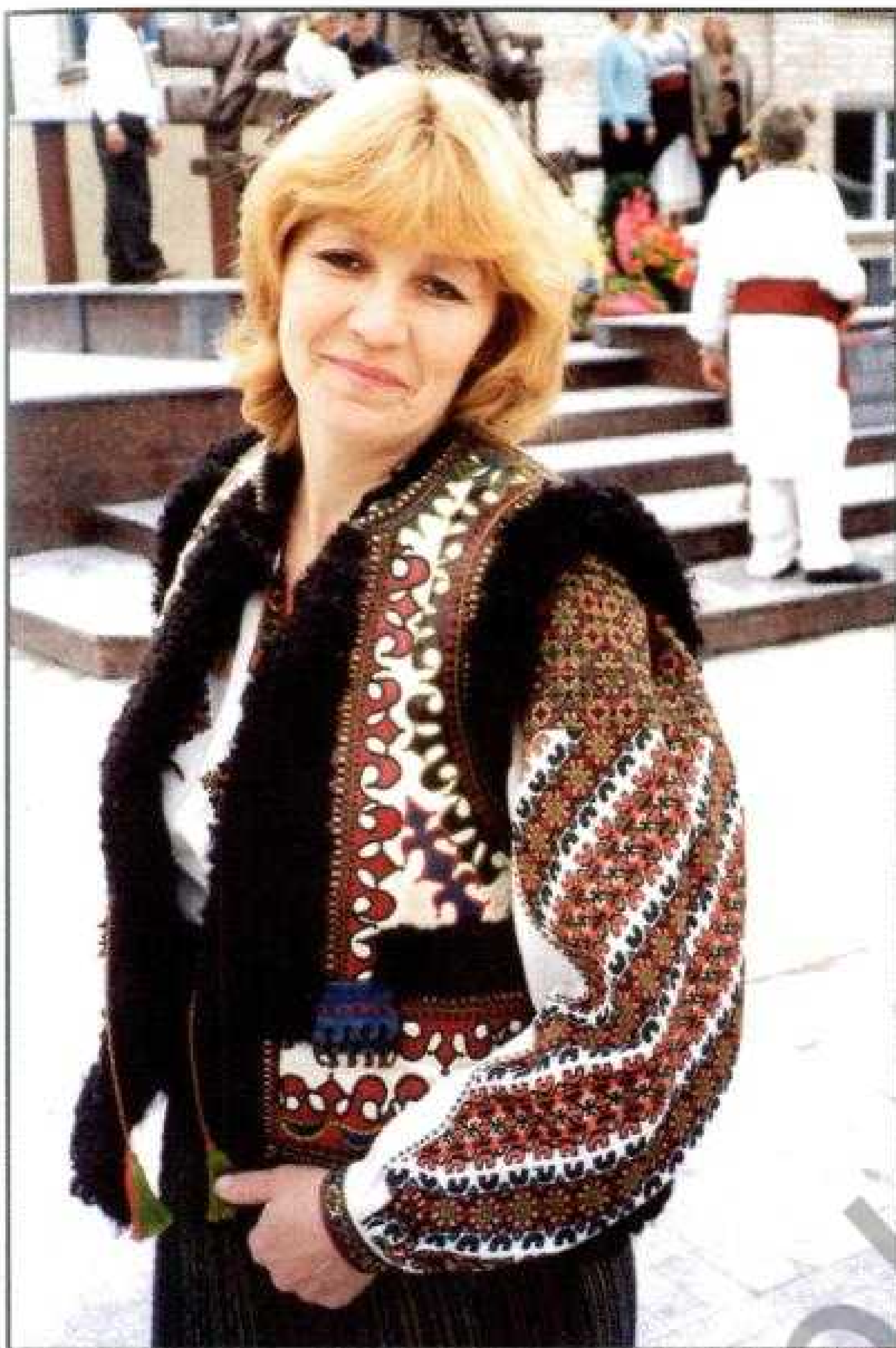


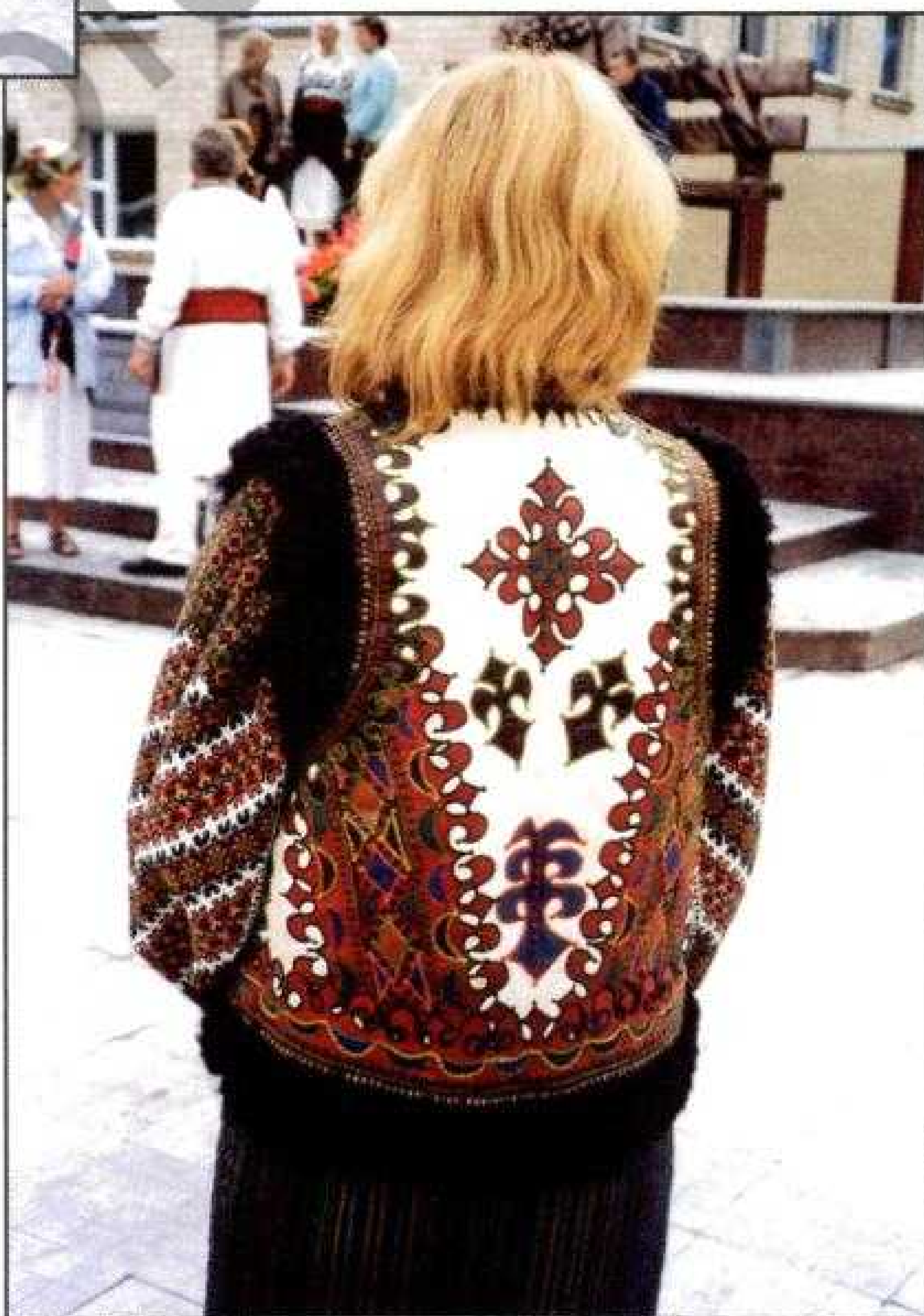
Буковина.
с. Вижниця Вижницького р-ну
Чернівецької обл.
Світлина І. Свйонтек





Буковина.
с. Банилів Вижницького р-ну
Чернівецької обл.
Світлина І. Свйонтек





Жіночий весільний костюм.
Буковина.
с. Розтоки Путильського р-ну
Чернівецької обл.
Світлина І. Свйонтек



Жіноча вишита сорочка.
Буковина.
с. Яблуниця Путильського р-ну
Чернівецької обл.
Світлина І. Свйонтек



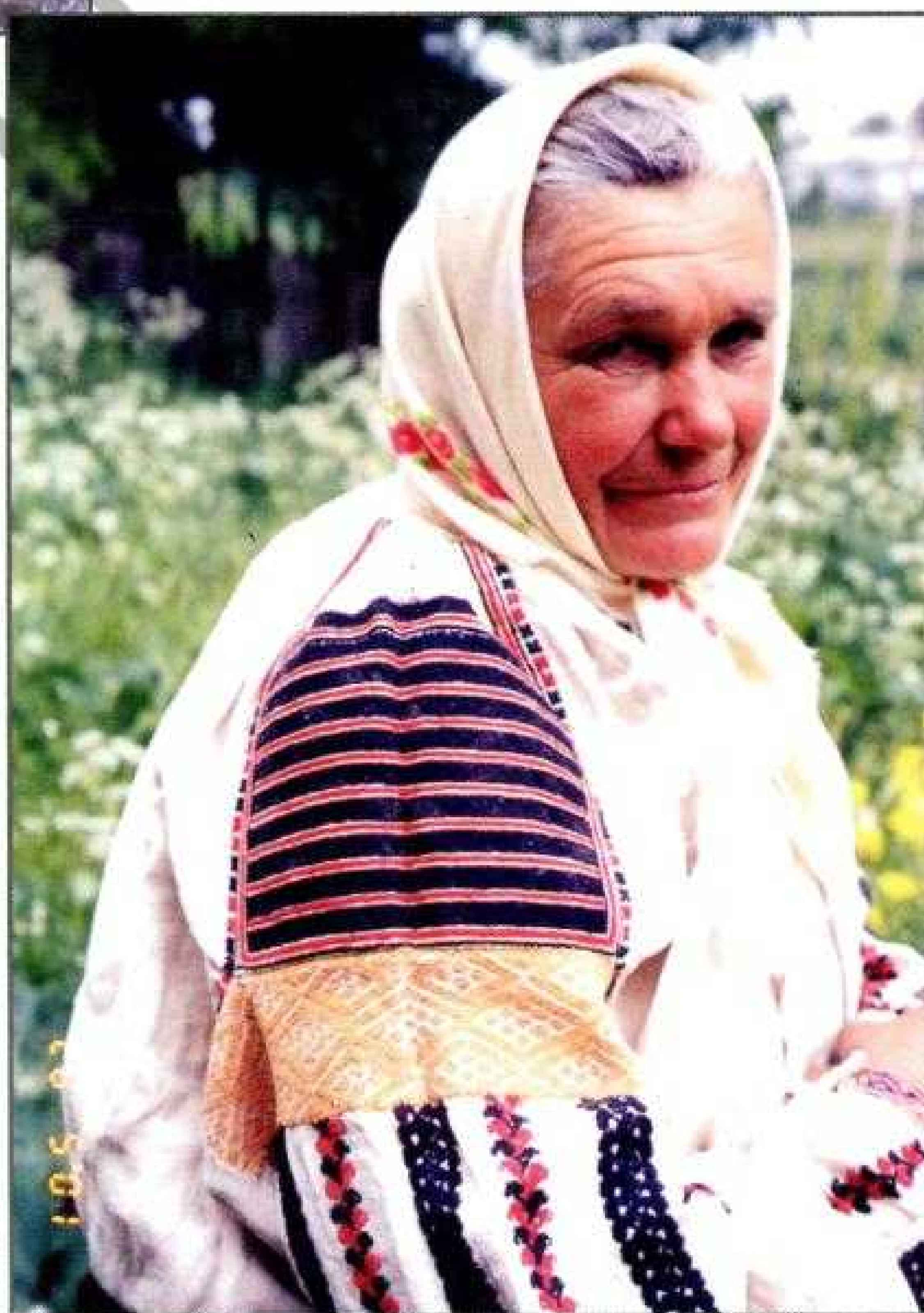




Жінка у вишитій сорочці. Буковина.
с. Яблуниця Путильського р-ну
Чернівецької обл.
Світлина І. Свйонтек



Дівчина у народному костюмі.
Буковина.
с. Конятин Путилького р-ну
Чернівецької обл.
Світлина І. Свйонтек



Покуття. Жінка у вишитій сорочці.
с. Серафинці Городенківського р-ну
Івано-Франківської обл.
З фондів Івано-Франківського
художнього музею.
Світлина І. Свйонтек

чень ціла копа. Жінки, які випікають коровай, адресують припічку одне з таких побажань:

Припічку ясний!
Спечи нам коровай красний,
Як риб'яче око,
Як місяць високо[18].

І вже згодом мати княгині зустрічала коровай на порозі хати. Свахи тричі приспівували. Як на Поділлі:

Ой стій, ворон коню,
Най ся родині вклоню,
За той дар величний,
За коровай пшеничний[19].

Таким чином, до кожного українського дійства були спеціальні пісні, спеціальні побажання, у здійснення яких українці вірили і вірять. Власне, оця українська зичливість і робила нашу націю однією з найкультурніших у Європі. І нині ми все дужче відчуваємо, як багато втратили в нашій культурі, в нашій історії. Українські весілля під впливом Росії на Слобідській Україні, в Таврії та на Поліссі звелися в основному до виголошування одноманітних тостів і вигуків "гірко!" Весілля відбуваються в основному в ресторанах, частіше під магнітофони, а весільні гості соромляться заспівати старовинної весільної пісні, бо їх обізвуть "селом". І оті прекрасні віншування поступово забуваються, відходять. Ми навіть не підозрюємо, який дорогоцінний скарб втрачаємо. А яка в тих побажаннях поезія, яка сердечність. Якщо, скажімо, свекруха вітає невістку так радісно й прихильно, якщо тесть вітає зятя зичливо, то й живеться веселіше, у згоді і взаєморозумінні. Ось як вітає тесть зятя під час весілля на Львівщині:

Витаю ті, зятеньку,
З повними повноньками,
З житніми хлібоньками
І добрими словоньками.
Щоб бись був веселий, як весна,
Здоровий, як вода,
Маючій, як земля.
Жибись мерив гроші мискою,
А діти колискою[20].

Проте розповідь про українську ввічливість була б далеко не повною, якби ми оминули народно-календарні звичаї. І передусім зимового циклу. Тут ми бачимо широкий діапазон різних побажань як у колядках, так у посіваннях чи взагалі у віншуваннях зі святами, Новим роком, Різдвом, Йорданом. Колядники у Космачі колядують:

Нова радість стала — з неба зірка впала,
Це ж до тебе, господарю, нас вона прислала.
Щоб ти не журився, щоб Богу молився,
І щоб завжди тобі добре всякий хліб родився!
Щоб завжди немало на столі стояло,
І щоб тебе, господарю, ніщо зле не брало![21]

Ми навели для прикладу кінцівку дитячої колядки, яку споконвіку колядують у цьому гуцульському селі. І вже в такій невеликій кінцівці зауважуємо, скільки чудових зичень адресують колядники господареві: щоб він не журився, щоб йому добре всякий хліб родився, щоб зло його не брало і на столі багато всього було. Чого ще більше треба людині для повного щастя! Етикет на Гуцульщині вимагав від колядників вітати насамперед ґазду, відтак — ґаздиню, а вже небавом їхніх дітей[22]. Навіть колядки тут називалися "Коляда ґазді", "Коляда ґаздині", "Коляда леґіневі", "Коляда дівці", "Коляда дитині — тій, що в колисці". Як бачимо, тут колядники не оминали жодного члена сім'ї. Але гуцульська ввічливість зобов'язувала їх колядувати ще й колядку столові, адже саме за столом сидять на Гуцульщині колядники-ґазди і колядують під супровід скрипки. Колядки на Гуцульщині досліджувало багато етнографів та фольклористів, однак найбільше зібрав їх професор Володимир Шухевич. У Космачі, зокрема, мелодії до колядок для Володимира Шухевича записував славнозвісний фольклорист Філарет Колесса. Треба підкреслити, що в кожній гуцульській колядці віншування різні, а це засвідчує фольклорне багатство гуцульського етноетикету. Порівняємо кілька побажань із колядок, які записав на Гуцульщині Володимир Шухевич:

А за цим словом бувай нам здоров!
Бувай нам здоров, господаречку!
Не сам собою, а з ґаздинькою,
Йа з ґаздинькою та з родиною!
Дай же ти, Боже, йа в дім здоров'я,
Йа в дім здоров'я на чельидочку,
На чельидочку, на домовую
Та й на худібку на роговую.
Ой дай, Боже!

Чи:

Дай же ти, Боже, йа в хаті ситно,
У хаті ситно, на двір прибитно.
Дай же ти, Боже, на хаті зілля,
На хаті зілля, в хаті весілля!
В пасіці бджоли из роєчками,
Из роєчками, пароєчками!

Ой дай, Боже![23]

А як колядники відспівають колядку, то всі встають за столом і бажають господарям: "Аби-сте величні були, як тота кольида! Аби-сте мали стадо коний, череду товару, турму овец, великий ботей кіз, великий обхід з собою, з своїми дітьми, а в кожній кутині по дитині!"[24]. Парубкові в Космачі колядники бажають:

Жее, бувай же здоров, пишний паничу,
Жее, пишний паничу, бай Василечку!
Жее, рости великий — як бук крислатий,
Жее, рости здоровий — як ті Карпати!
Жее, рости великий — Богу на славу,
Жее, звелич Вкраїну — нашу державу![25]

У Космачі вдалося зафіксувати спеціальну колядку, адресовану пароху Космача Емануїлу Лисинецькому, яка має чудове побажання:

Жее, вінчуємо вас, наш пишний Пане,
Жее, Отче духовний — Емануїле!
Жее, чистім, зоров'ім, многа літами,
Жее, би вам си добре бджоли роїли!
Жее, дай же вам, Боже, по двору щисті,
Жее, а в хаті грошей як вліті листі!
Жее, дай вам, Боже, Отче, радости,
Жее, втіхи, радости, бай веселости!
Жее, веселости від молодості,
Жее, на многі літа — аж до старости!
Жее, жийте в здоров'ю з вашою родинов,
Жее, з їмостев вашов, бай Климентинов!
Жее, дай вам, Боже![26]

Тут пригадуються слова професора з Торонто Степана Килимника, який наголошував, що треба зупинятись, хоч би коротко, на джерелах вивчення нашої стародавньої дохристиянської культури. Одним із таких джерел є фольклор і, передусім, святочні вітання[27]. Якраз до цієї стародавньої дохристиянської культури українців і належать колядки, які так добре збереглися ще з тих часів, коли наші предки-язичники вірили в Перуна, Ярила, Ладу, Стрибога, Велеса тощо. Ось одне з таких віншувань на Святий вечір, якраз у навечір'я Різдва, коли день ставав довший, тобто народжувалось Сонце. Вчитаймось у ці рядки:

Сійся, родися, всяка пашниця: жито, пшениця,
Ячмінь, овесь, гречка, горох, сочевиця,
Та на цей новий рік най вам дасть Господь Бог,
Щобисте біди-смутку не знали,
В щастю-здоров'ю многі літа проживали,
А по смерті царство небесне оглядали.
Гаразд вам, мир Божий зо всіма вами![28]

Тому не випадково українці кликали на святу вечерю і Сонце, і Місяць, і Зорі і їх вони вважали святими. Так, опісля молитви на Святий вечір господар обома руками брав макітру з кутею, а господиня свічку. Господар зупинявся посеред сіней і промовляв:

— Пресвяте Сонце, Місяцю ласкавий, зорі ясні, дощі рясні, йдіть до нас на святу Вечерю — Кутю їсти!

Відтак удруге говорив:

— Святі наші діди-прадіди, батьки-матері, брати-сестри, діти, онуки-правнуки — усі душі наші — Лада, йдіть з нами вечеряти![29]

І то не була поганська віра, як називає її дехто з наших "науковців". То була наша культура, що відображала складний світогляд наших предків. З неї і бере свій початок наш родовід. То було свято нашого роду. Одружені діти везли до своїх батьків Святу Вечерю і чемно вітали їх:

Вітаємо вас з святами —
Різдвом тим, Святами Різдва!
Хай Бог дасть дочекати
Нового Року!
Від Нового Року до Богоявлення,
Від Богоявлення до Воскресення,
А від Воскресення до ста літ —
Покиль Бог призначив вік!
То вам зичу й віншую —
Христос Рождається![30]

А дідусь із бабусею відповідали:

Хай звеличить вас святе Сонце,
Осяють ясні зорі!
Будьте багаті, як земля,
Здорові, як вода,
Милі, як місяць!
Славіте Його! (Христа)[31].

Отже, українці на Святий Вечір чи Різдво обов'язково бажали міцного здоров'я, многих літ, багатства. Позаяк Україна була споконвіків землею хліборобства, то неодмінно і колядники, і віншувальники бажали господарям гарного врожаю та всіляких гараздів. Цим вони виявляли прихильне ставлення до господарів, доброзичливість, висловлювали почуття радості, задоволення з приводу Різдвяних свят. Коли засівальники заходили до оселі молодого подружжя, де не було дітей або тільки одна дитина, то засівали господарям так: "Сію, сію, посіваю з Новим роком вас вітаю! З Новим роком, з нов днинов — з нов доньков Василинов!"[32] Отже, засівальник, а це за традицією був хлопчик, бажав молодій

сім'ї в Новому році мати дочку Василину чи синочка Василя, бо Новий рік українці здавна святкували на Василя за старим стилем.

Проте не лише колядки та посівання належать до Різдвяного фольклору українського етноетикету. На свято Івана Хрестителя (другий день по Йордані) збирають гуцули отаву, яка лежала на столі під скатертиною (та й під столом), скроплюють її свяченою водою, дають з'їсти частину маржині, бажаючи при цьому: "Абис така сита була, як ці свита були ситі, абис така весела була, йик ми весело ці свита відпровадили"[33]. А вже навесні, перед Юрієм, клали гуцули на дахи колешень дійниці й відра аби в них за ніч нападала манна-роса. Рано, на Юрія, кропили горяни цією росою корови та вівці і говорили:

Абисте тілько давали молока,
Кілько води ріка.
Як у головицях навесні прибуває води,
Так і ти, маржинко, прибудь манни із трави[34].

А вже невдовзі ці побажання для худоби, яка була чи не єдиним годувальником гуцула, проказував ватаг на полонині. Тимофій Книшук чув одне таке побажання в Космачі на полонині Ладескул від ватага Петра Хромейчука: "Дай, Боже, аби так як ніхто не годин ні руками, ні зубами незахищеними цису підкову з ватри взєти так аби ні звір, ні бурі ни могли взєти ні одну худобинку!"[35] Петро Хромейчук говорив це тоді, коли кидав у ватру підкову і вона встигла вже добре розжаритися. Це свідчить, що гуцул завше мав у своєму серці велику пошану до всього живого: до тварини, до рослини. Та ввічливість була повсякчас ніби талісманом для українця, для української нації.

Надходила весна, горяни починали писати писанки. Довгими вечорами чаклували дівчата над маленькими курячими яечками, щоб створити мистецький твір. Найкращу писанку кожна панна писала для свого нареченого, яку мала йому подарувати біля церкви у великодній понеділок. Даруючи писанку, дівчина зізнавалася милому в коханні, але цього було замало: вона хотіла, щоб парубок завше пам'ятав про неї аж до весілля. І писала тоді, як Параска Багрійчук із Космача[36], на писанці серце, а біля нього напис: "Як час проминає — так все промине, поглянь на серденько — спом'яни мене!"

І парубок виконував дівоче бажання — милувався писанкою, а згодом — засилав до неї старостів. Та врунилась весна, і починали дівчата водити гаївки. А в них женихалися, а старі баби гуляли. В такій веснянці можна було делікатно навіть присоромити старого парубка:

Та рости, горошку, в три листи,
Та дай же, Боже, чотири,
Щоб ся парубки женили,
Щоб в осени дівок забрали,
Щоб старі баби гуляли,
Кождому парубкові гороху стручок,
Миколові стручисько,
Бо він старий парубчисько[37].

Чи:

Вийся, горошку, в три стручки,
А роди, Боже, в чотири,
Щоби тебе черви не точили,
Щоби ся парубки женили![38]

Народна філософія глибока, як гірське джерело. Століттями з неї черпає життєдайну силу не одне покоління українців. А вона не вичерпується, нуртує новими силами. З дня у день, з тижня в тиждень, з місяця в місяць, з року в рік... І озивається земля українська ввічливістю дітей своїх. "Дай вам, Боже, все, що гоже, а що негоже — то не дай Боже!" — від щирого серця зичить своїм телеглядачам заслужений працівник культури України Христина Стебельська.

— Гей, нуте хлопці, славні молодці,
Чом ви сумні, невеселі? —

дорікають парубкам дівчата пісенними рядками, а відтак бажають:

— Гей, наливайте повнії чари,
Щоб через вінця лилося,
Щоб наша доля нас не цуралась,
Щоб краще в світі жилося!

Невже в наш складний час може бути краще побажання, ніж те, "щоб наша доля нас не цуралась", "щоб краще в світі жилося!". А йому вторить інше:

Кращі побажання ви прийміть від нас:
І в вас, і в нас — хай буде гаразд,
Щоб ми і ви — щасливі були!

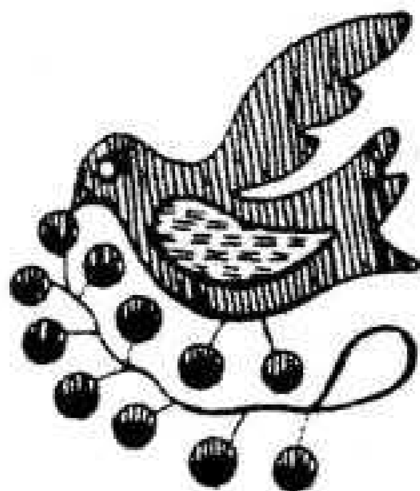
Цією піснею закінчується сьогодні майже кожне сільське весілля в Україні. Щоправда там, де ще вміють цінувати народні скарби, народні перлини українського етноетикету. Але так уже склалося історично, що Україну часто загарбували чужинці. То турки й татари, то росіяни й поляки, то німці й австрійці... І українці завжди звертались до Всевиш-

нього з молитвами, щоб беріг їм Україну. А згодом ті молитви переростали в рядки побажання у формі українського гімну:

Боже великий, єдиний
Нам Україну храни!

Хоч у який бік життя поглянемо, скрізь побачимо, як оригінально, своєрідно творив свою культуру народ український. Скрізь, на всьому поклав цей народ свою ознаку, ознаку багатої культури і яскравої талановитості[39]. Українська ввічливість — живий приклад цього. Українська чемність — жива ознака цього. Українська толерантність — стратегія існування нашої нації!

1. Новий тлумачний словник української мови. — К., 1998. — Т. 1. — С. 903.
2. *Гринчишин Д., Сербенська О.* Словник паронімів української мови. — К., 1986. — С. 72.
3. Записав у 1979 р. в с. Космач на Гуцульщині Дмитро Пожоджук від Анни Петрівни Чупірчук, 1901 р. н.
4. *Домашевський Микола.* Історія Гуцульщини. — Чикаго—Львів, 1995. — Т. 1. — С. 106.
5. Записав у 1996 р. в с. Стопчатів на Гуцульщині Дмитро Пожоджук від Анни Юріївни Кіращук (1934—1997 рр.).
6. Записав у 1998 р. в с. Пекурєва на Гуцульщині Дмитро Пожоджук від Михайла Юрійовича Якібчука, 1928 р. н.
7. Записав у 1980 р. в селищі Путила на Гуцульщині Дмитро Пожоджук від Катерини Василівни Богдан.
8. Записав у 1997 р. в Воронежі Дмитро Пожоджук від Пелагії Рохленко, 1910 р. н.
9. *Головацький Яків.* Вінок русинам на обжинки. — Відень, 1847. — С. 255—261.
10. *Вінценз Ст.* На високій полонині. — Львів, 1997. — С. 48.
11. *Goisgue Thomas.* Noël dans les Carpates ukrainiennes // Famille chrétienne, 1998, 5 janvier. — P. 48—53.
12. *Пушик Степан.* Страж-гора. — К., 1988. — С. 189.
13. *Домашевський Микола.* Історія Гуцульщини. — Чикаго—Львів, 1995. — Т. 1. — С. 118.
14. Записав Дмитро Пожоджук в с. Космач на Гуцульщині в 1979 р. від Анни Петрівни Чупірчук, 1901 р. н.
15. Записав у 1995 р. в с. Космач Дмитро Пожоджук від П. Ю. Пожоджук.
16. *Кожолянко Георгій.* Весілля на Гуцульщині // Гуцульщина (Торонто), 1993. — Ч. 38. — С. 13.
17. ІМФЕ ім. М. Рильського. — Ф. 29—3, од. зб. 306. — Арк. 47 // Зап. М. Цар у с. Підберізці на Львівщині.
18. ІМФЕ ім. М. Рильського. — Ф. 15—3, од. зб. 152. — Арк. 111 // Зап. в с. Великий Браталів Любарського району Житомирської області.
19. *Борисенко В. К.* Весільні звичаї та обряди на Україні. — К., 1988. — С. 51.
20. ІМФЕ ім. М. Рильського. — Ф. 14—3, од. зб. 96. — Арк. 84 // Зап. Г. Д. Підгайний у с. Корчівка Сокальського району Львівської області.
21. *Шатохіна Ірина.* Один із тисячі уроків. — К., 1996. — ТВО "Студія 88".
22. *Пожоджук Дмитро.* Родинні зв'язки в гуцульських народних колядках // Гомін України (Торонто), 199. — Ч. 1, 2. — С. 10, 17, 8.
23. *Шухевич Володимир.* Гуцульщина. — Львів, 1904. — С. 20.
24. *Там само.* — С. 68—69.
25. Записав у 1979 р. Дмитро Пожоджук в с. Космач на Гуцульщині від Топузяка Ілька Васильовича, 1900 р. н.
26. Записав у 1979 р. Дмитро Пожоджук в с. Космач на Гуцульщині від Полагнєка Дмитра Михайловича, 1916 р. н.
27. *Килимник Степан.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. — Вінніпеґ, 1955. — Т. 1. — С. 14—15.
28. Записав Дмитро Пожоджук в 1996 р. від Онищук Одарки Гаврилівни, 1914 р. н. в місті Торонто.
29. *Килимник Степан.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. — Вінніпеґ, 1955. — Т. 1. — С. 29.
30. *Там само.* — С. 41.
31. *Там само.* — С. 42.
32. Записав Дмитро Пожоджук в 1999 р. в с. Космач на Гуцульщині від Поляка Дмитра Васильовича.
33. *Шухевич Володимир.* Гуцульщина. — Львів, 1904. — С. 208.
34. *Сеньків Іван.* Гуцульська спадщина. — К., 1995. — С. 58.
35. Записав Дмитро Пожоджук в 1979 р. в с. Космач на Гуцульщині від Книшика Тимофія Васильовича, 1894 р. н.
36. *Образ Василь.* Великдень у Космачі. — К., Укртелефільм, 1995.
37. *Гнатюк Володимир.* Гаївки. — Львів, 1909. — МУЕ, НТШ, т. XII. — С. 218.
38. *Сеньків Іван.* Гуцульська спадщина. — К., 1995. — С. 238.
39. *Огієнко Іван.* Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу. — К.: Народний календар, 1992. — 5 січня.



КАТЕГОРІЯ ДРАМАТИЧНОГО В УКРАЇНСЬКІЙ НАРОДНІЙ БАЛАДІ

Віталій КОЗЛОВСЬКИЙ

Невід'ємною складовою української усної словесності і яскравим виявом етичних переконань, смаків її творців є баладна пісня. Це один з найбільш поширених і продуктивних фольклорних жанрів, записи якого вже відомі з середини XVI ст[1], що свідчить про його значну популярність. Сьогодні цей різновид ліро-епіки досить добре представлений як у пісенних збірниках, так і в дослідженнях монографічного характеру, у статтях, дисертаціях. Ставляться питання його генези, поетики, взаємозв'язку з іншими жанрами. На цьому етапі розвитку науки пріоритетним видається вивчення естетичного аспекту народної балади крізь призму тих категорій, які розкривають її суть і визначають подальший розвиток та побутування. І першим постає питання драматичного, яке чи не найкраще розкриває основи історичної поетики жанру та особливості ментальності його творців і носіїв.

Естетична категорія драматичного досить об'ємна і може розглядатися як у широкому, так і вузькому значеннях[2]. Вона притаманна різним видам мистецтва, зокрема усній словесності. Драматичне в баладі виявляється як почуття, викликане дійсністю, художньо переосмисленою в тексті. Слід зазначити, що це поняття визначальне для всієї народної творчості. Такий характер фольклору О. Бодянський справедливо пов'язував із способом життя народу: "Що стосується викладу, то він внаслідок стільки дієвого, бурного, кипучого, повного турбот і тривог життя, завжди майже драматичний, що навпаки, говорить про сильну діяльність того народу, якому належать такі пісні"[3]. На цю особливість поезії українців вказував і М. Гоголь: "Виклад пісень їхніх, як жіночих, так і козацьких майже завжди драматичний", а в цьому він вбачав ознаку "розвитку народного духу і діяльного неспокійного життя, яким довго жив народ"[4].

Балада відзначається досить високим ступенем драматичного напруження, яке нерідко набуває трагічного характеру. На це звертали увагу більшість дослідників жанру. П. Лінтур, вивчаючи баладний фонд Закарпаття, зазначав, що одним з критеріїв окреслення цього виду ліро-епіки є її сюжет, у якому розповідається переважно "про трагічні випадки, які привертають увагу, справляють сильне враження, впливають на психіку. Звідси схвильованість, емоційність баладної пісні"[5]. Крім того, дослідник відзначав, що саме драматизм і динамізм оповіді є тими факторами, що зближують баладу з обрядовою поезією[6]. На психологічно-етичний характер конфлікту в аналізованому фольклорному жанрі вказують і автори статті "Спільнослов'янська і національна своєрідність в художній системі української балади"[7]. О. Дей, у свою чергу, визначав цей ліро-епічний жанр як сукупність епічних пісенних творів розгорненої гостро драматичної і трагічної сюжетності[8]. Увага акцентується на власне естетичній цінності балади, відзначається той психологічний ефект, який справляють такі пісні на слухача.

На драматичному характері досліджуваного жанру наголошують і в дещо іншому аспекті, у контексті родових особливостей фольклору. На той факт, що "народна балада — епіко-лірична пісня з яскраво вираженими драматичними елементами", вказував у своїй монографії В. Гусєв[9]. Вона, на думку дослідника, становить специфічну жанрову групу, яка є перехідною від епічного роду до ліричного[10]. Схоже трактування і в І. Денисюка, який стверджує, що "епічний елемент зведений до мінімуму у баладах, поступаючись лірико-драматичному"[11]. Естетична категорія драматичного значно ширша і виявляється у всіх родах фольклору та літератури. А в баладній пісні вона має свою специфіку "з частими трагічними колізіями, створеними винятковими натурами з простого народу, сильними волею і запальними у відстоюванні справедливості, честі або й чиненні зла"[12]. Це естетичне поняття виражається передусім у дії, яка відбувається у творі, характері персонажів і пов'язане з певним морально-етичним ідеалом. Тісна взаємодія етичного й естетичного взага-

лі притаманна українській народній поезії. Драматичне в народній баладі — це насамперед шлях до певного ідеалу людського буття. Співаючи про подружню зраду, долю покритки, вбивство рідних людей та інші нетипові для здорового суспільства вчинки, виконавці ніби намагаються відвернути їх у реальності і це зумовлює етичний пафос балади. Через ліро-епічну пісню народ прагне вивільнитися від негативного впливу дійсності і водночас певним чином змінити її. Сильні зворушення та переживання є психологічними основами драматичного в цьому жанрі і забезпечують "неперебутній інтерес людей до баладної творчості — народної і професійної"[13].

Коли йдеться про естетику балади, то в першу чергу звертають увагу на характер конфлікту, покладеного в основу її сюжету. Конфлікт — досить важливе естетичне поняття з широким змістом. "Він розкривається і в громадському житті, і в сфері особистих відносин, він може мати відкритий зовнішній характер, а може бути захований глибоко всередині духовного життя людини"[14]. Через певні протистояння і суперечності балада втілює в життя той чи інший ідеал. І робить це специфічним чином, шляхом зображення негативних явищ дійсності, що є одним із законів її естетики. Такі "відхилення від ідеалу" передають його ж велич і красу. В прагненні до ідеалу виявляється одна з граней драматичного в народній баладі.

В основу конфліктів покладено такі суперечності, що є складовими людського буття і охоплюють різні сфери життя людини. Ставляться проблеми загальнолюдських стосунків. Так, наприклад, хоча вбивство неприйнятне для народної моралі, та великий пласт пісень розробляє ситуації, які торкаються саме цього явища: чоловік убиває дружину, розбійник нищить рідних своєї жінки, покритка топить дитину. Це пов'язано з тим, що ці жахливі винятки людського існування були наявні в суспільстві на всіх історичних етапах його розвитку. Українські балади з циклу про сімейні нещастя від розбійництва часто сповнені кривавих сцен, інколи навіть з натуралістичними подробицями, що розкривають послідовність здійснення злочину. Чоловік, виправдовуючись перед дружиною за свій вчинок, описує картину вбивства свого родича:

— Тихо, жінко, не виражуй,
Темно було, — я не вважав,
Темно було, дощик росив,
Я го рубав, він ся просив.
Темно було, дощик капав,
Я го рубав, а він плакав,
Головонька — начетверо,
А серденько — навосьмеро.
Білі пальці — на ковальці,
Білі руки — на три штуки[15].

Досить часто такі місця засвідчують надзвичайну поетичну майстерність українців. У варіанті балади "Не оддала мене мати за сапожниченька", який записаний на Чернігівщині, що також розробляє мотив "чоловік-розбійник грабує і вбиває рідних дружини", через метафоричне порівняння подається смерть невинно вбитої людини:

Покотилась голова так, як маківочка,
Стрепенулась душа так, як ластівочка,
Розсипались жовті кості, як жар по печі,
Розлилася кров гаряча, як вода по землі,
Розіслались чорні кудрі, як трава по 'блозі[16].

Такий поетичний засіб згладжує негативні емоції, які могли б виникнути при більш реалістичному змалюванні смерті молодого чоловіка і водночас підсилює драматичний ефект, надаючи баладі трагічного відтінку. Власне, натуралістичне зображення події дало б поштовх почуттю жаху, що нетипово для усної словесності українців, яким притаманна манера естетизувати всі можливі явища дійсності, навіть негативні. Інтерес до сюжетів, де вбивство — невід'ємна складова колізії, продиктований естетичними законами жанру і спрямований на утвердження тези, яка зустрічається у багатьох ліро-епічних текстах і взагалі проходить червоною ниткою крізь усю усну словесність, навіть не маючи у багатьох випадках вербального вираження:

Людська кровця — не водиця,
Проливати не годиться[17].

Ця сентенція — складова національної психіки і не вимагає частого нагадування, як це маємо в тексті, записаному в 1893 р. на Станіславщині, і є певною моделлю ідеалу людських стосунків. Варіант із Зятківців Гайсинського р-ну на Вінниччині особливо наголошує цей моралістичний момент пісні. Розбійницькому способу життя протиставляється "ідеальний" з народного погляду, що поглиблює драматичне напруження твору. Оскільки ставиться нова дилема, яку повинні розв'язати герої: сестра намагаєть-

ся переконати своїх братів-розбійників повернутися до нормального життя:

— Стійте, братця, стійте, братця, становіться,
Бо чужа кров — не водиця,
Бо чужа кров, бо чужа кров — не водиця, —
Розливати не годиться!
Годі, братця, годі, братця, панувати,
Та ходімо, та ходімо горювати,
Хліба й солі, хліба й солі заробляти,
Стару матір годувати! [18]

Проблема драматичного у баладі тісно пов'язана із світоглядом народу, його переконаннями, складом характеру. Конфлікт драматичний тоді, коли зачіпає інтереси слухача, містить у собі протистояння тих сил, одна з яких викликає співчуття у реципієнта. "Драматичну напруженість подій може сприйняти лише той, хто визначив для себе правоту того чи іншого учасника конфлікту відповідно до власного морального почуття, хто сприйняв етичний пафос колізії"[19]. Таким чином, суб'єктивний фактор у розвитку категорії драматичного відіграє значну роль. У такому випадку вже сама конфліктна ситуація здатна зворушити читача або слухача, оскільки йдеться про такі події, які переважно не вкладаються у рамки нормальних людських стосунків, суперечать усталеним моральним нормам і водночас є досить типовими у своєму розв'язанні для народної свідомості. Так, протистояння свекрухи і невістки завжди закінчується трагічно для останньої. Всім відома доля покритки в українському суспільстві XVII — початку XX століть і тому вже сам її образ драматичний. Традиційно нещасливо закінчуються балади про кохання парубка і дівчини різних соціальних станів. Ці конфлікти і в побутовій реальності здатні викликати сильні емоційні зворушення та, переломившись крізь призму поетичного мислення українського народу і ставши в контекст загальнолюдських етичних відносин, вони перетворюються на неповторні драми досить часто з трагічною розв'язкою.

Хоча значному пластові баладної ліро-епіки і притаманний певний фаталізм, та це не означає, що її герої не протистоять такій визначеності, не знаходять виходу з тієї чи іншої ситуації. Велика кількість пісень побудована на колізіях, де доля персонажів визначена наперед. Але естетичний драматизм таких творів зумовлений тим, що герої наділені сильними характерами і здатні кинути виклик долі. Скажімо, традиційно закінчується колізія, заснована на стосунках між молодими людьми в різному соціальному становищі. Сюжет загострюється, як правило, тим, що батьки проти такого вибору своїх сина чи дочки:

— Ой дівчино моя мила, що мені робити,
Що не велить батько й мати тебе, рідну, брати? [20]

Дівчина згодна відступити, щоб не ускладнювати взаємин між коханим та його батьками, але водночас висловлює своєрідний протест проти жорстоких суспільних законів:

— Женись, женись, мій миленький, я ляжу й умру,
А ти прийдеш, мій миленький, та й зробиш труну.
— Як несли її до гроба, здвигнулась труна,
Молоденький козаченько зчорнів, як земля [21].

Драматичного характеру пісні надає мотив похорону, під час якого з'являються різні знаки ("здвигнулась труна"), які мають передати несприйняття народом такого суспільного явища і підкреслити тезу, що висловлюється в іншому тексті — "Ясно сонце сходить і ясно заходить", записаному на Івано-Франківщині:

Кажіть усім людям, най всі добре знають,
Де двоє ся люблять, най ся побирають [22].

Традиційно напруженими колізіями у народній словесності відзначаються сюжети, що мають в основі конфлікт між свекрухою і невісткою. Досить часто жертвами протистояння стають інші люди: дитина невістки або її чоловік. Такі балади розпочинаються своєрідною поетичною формулою, яка водночас є і емоційною установкою:

Ой жила вдова на край села
Та мала сина Василина.
А молодого оженила,
А невісточки незлюбила [23].

Конфлікт загострюється мотивом отруєння жінки та її чоловіка. Але цей епізод подається не як фатальний збіг обставин, а як свідомий вибір молодих людей:

Посадила сина в середину стола,
А чужу невістку аж коло порога.
Та й налила сину солодкого меду,
А чужій невістці гадючого яду.
А вони не пили та й докупи злили,
Обоє головки докупки склонили [24].

Безвихідною не можна назвати і ту колізію, яка склалася у баладі з мотивом "розбійник стинає голову своїй жінці за пісню-осторогу дитині не йти слідами батька", що записана в 1939 р. в Карпатах. Хоча конфлікт закінчується для жінки трагічно, та саме вона здобуває моральну перемогу над грубою фізичною силою. Увага акцентується на

тому, що така розв'язка не закономірність, а лише вибір однієї з конфліктуючих сторін:

Пішла мила в коморочку,
Стяв їй кальвін головочку.
Головочка ся котила,
Ще три слова говорила:
— Ліпше мені в землі гнити,
Як з кальвіном в світі жити[25].

Отже, смерть у деяких випадках також своєрідний вихід із ситуації, спосіб осягнення свободи.

Конфлікт — основа естетичної категорії драматичного і виявляє себе у ліро-епічній пісні через протистояння різних характерів, типових для поезії українців. Показовою може бути група балад з мотивом "чоловік-розбійник грабує і вбиває рідних дружини, топить її саму". У пісні протиставляється не лише два поетичних образи — жінки, виданої за нелюба заміж, та її чоловіка, а й два способи життя робітничого та розбійницького і, відповідно, два типи характеру. Такий контраст текстуально присутній у баладі у формі поетичного протиставлення і є основою драматичного конфлікту. Адже поляризуються не просто два персонажі з різних суспільних верств, це конфлікт різних світоглядів, які не мають спільних точок дотику і тому протистояння між ними особливо напружене. Розбійникові, як правило, опосередковано "опонує" представник якоїсь з ремісничих професій:

Не жаль мені та й ні на кого,
Лиш на батенька рідного,
Не дав мене, за кого я хтіла,
Щоб я свого серденька не їла.
Не дав мене за ремісниченька,
А дав мене за розбійниченька.
Ремісничок робить, роботає,
Прийде вечір, спатоньки лягає.
Прийде вечір, спатоньки лягає,
Опівночі до роботи встає.
Розбійничок все п'є та гуляє,
Прийде вечір, коника сідлає,
Прийде вечір, коника сідлає,
Опівночі в розбій виїжджає[26].

У цьому випадку протиставляються непримиренні сили: жінка з традиційними морально-етичними ідеалами та розбійник. Такі сюжети мають досить часто трагічний характер. Схожі поетичні порівняння не лише особливість архітектоніки балади, а й виконують важливу естетичну функцію: загострюють конфлікт як на рівні композиційно-текстуальному, так і на психологічному. Створена ситуація вводиться в систему морально-етичних координат слухача і викликає відповідну емоційно-естетичну реакцію. Оскільки характери, поетичні образи певних людських типів, що представлені у баладах, виражають якийсь народний ідеал, то саме від характеру таких образів, від рівня їх поляризації і залежить гострота сюжету.

Питання естетики народної балади тісно пов'язане з проблемою її поетики. І важливу роль у цьому відіграє композиція балади, особливо драматичний елемент як складова родової тріади фольклору. О. Дей поетику народної пісні розумів як певну "систему художнього відображення дійсності, цілий комплекс принципів та засобів її естетичного освоєння"[27]. І композиції віддавав пріоритет у досягненні драматичного ефекту. У тому, що цей поетичний компонент балади має значну естетичну цінність, можна переконатися на прикладі пісні з мотивом "милий (мила) вірніший за родину". Вихідна ситуація досить проста і залишається незмінною практично до кінця твору: "На широкім Дунаю, Не далеко від краю, Ах там козак потопає"[28]. Ця строфа ніби локалізує подію і створює ефект тривалості, оскільки повторюється щоразу перед введенням нового персонажа. Композиційно балада побудована на діалозі героїв, які перед слухачами постають у певній ієрархічній послідовності. Спочатку козак просить порятунку у батька:

— Рятуй мене, батеньку,
Бо я, молод козак, потопаю!
А батенько до човна,
Ані човна, ні весла.
— Ой загинеш, мій синоньку, загинеш![29].

Далі підходять мати, брат, сестра і лише мила рятує потопаючого. Щоразу із введенням у текст нового героя нагнітається напруга та посилюється емоційність сприйняття твору. Така манера побудови балади має у своїй основі традиції, що сягають глибокої давнини і наявні у багатьох фольклорних жанрах. "Вироблений ще в часи становлення обрядової пісенності тип композиції за родинною ґрадацією перейшов і в позаобрядову родинну та громадську лірику"[30]. Діалогізація оповіді наближає ліро-епічну пісню до свого роду маленької драми, у нашому випадку з щасливою розв'язкою. Та не лише діалог у баладі здатний драматизувати ситуацію. Таку функцію виконує й епічний момент, виражений формулою: "А батенько до човна, Ані

човна ні весла". Міняються тільки представники роду, а дія залишається та сама. Це своєрідні ремарки до невеликих актів драми, які водночас і напружують почуття, оскільки містять у собі суперечності, що ускладнюють ситуацію. Родичі не відмовляються допомогти козакові, а навпаки, вони цього прагнуть, та не можуть. У жанрі, характеристикою якого є динамізм та лаконізм оповіді, велику роль відіграє вміння співаків підібрати ті поетичні засоби і мотиви, які б зацікавили слухачів. Тому вже сам принцип побудови твору інтригуючий, непередбачуваний для реципієнта.

Композиція балади виконує важливу роль у формуванні драматичної напруги, але не менш цінне естетичне значення мають і найменші складові елементи сюжету — мотиви. Деякі надають ліро-епічній пісні гостроти і є своєрідними каталізаторами драматичних колізій, інші навпаки, знімають напругу, переводять оповідь в більш спокійне русло. Досить часто такі функції у різних творах виконує один і той же мотив. Для прикладу можна взяти історичні та соціально-побутові балади. В першій групі відомою є пісня з мотивом "теща в полоні у зятя". Сюжет у різних варіантах поширений практично у всіх слов'янських народів. В Україні цей текст фіксувався переважно в західному регіоні. На це, зокрема, вказував І. Франко у своїх "Студіях над українськими піснями". Він говорив про значне поширення такого сюжету в Галичині і суміжній з нею Волині[31]. Отже, пісня розпочинається тим, що татари ділять полон і одному з них дістається теща:

Дівка впала парубкові,
А тещенька зятенькові [32].

Цей момент і є своєрідною зав'язкою конфлікту, адже вказується на родинний зв'язок між персонажами, щоправда, поки не вмотивований. Така вказівка існує не у всіх варіантах. Текст, що вміщений у збірнику І. Березовського "Історичні пісні", подібних відомостей не має:

Всім татарам по дівочці,
А одному бабка впала [33].

Прибувши додому, татарин віддає стару жінку своїй дружині, яка загадує невільниці важку роботу:

Три роботи загадала:
Оченьками стадо пасти,
Рученьками кужіль прясти,
Ноженьками колисати [34].

Колишучи дитину, рабиня співає пісню, у якій називає немовля онукою і посилає прокльони на все господарство татарина:

— Люлю, люлю, татарчатку,
По донечці унучатко!
Бодай стадо виздихало,
Бодай кужіль спопеліла,
Бодай дитя скаменіло! [35]

У варіанті, що подає І. Березовський, цей момент визначальний, оскільки татарка, підслухавши колискову, впізнає матір і напруга у баладі спадає. В деяких текстах з'являється образ слуги, що підслуховує стару жінку і доносить господині, не вказуючи на родинні зв'язки, про які йшлося в пісні невільниці, тим самим досягаючи ще більшого загострення сюжету. І лише після невеликої сутички між матір'ю і дочкою, яка "вдарила по личеньку свою рідну матіноньку", перша розкриває свої кровні зв'язки з татаркою:

— Ой ти, доню, моя доню!
Не тілько-м тя годувала, —
По личеньку тя не била [36].

Отже, мотив колискової, яку співає бабця своїй онуці, в основному згладжує конфліктну напругу. Якщо говорити взагалі про характер драматичного у розглянутому сюжеті, то він у порівнянні з іншими історичними баладами, дещо послаблений. На це вказував і Б. Путілов: "Драматизм основної колізії тут пом'якшений; цьому відповідає і порівняно щаслива розв'язка, і відсутність особливо гострих ситуацій у самій оповіді"[37].

Зовсім інша ситуація у сюжеті, який також відомий багатьом слов'янським народам, — розбійник убиває свою жінку за пісню дитині. Така популярність балади зумовлена тим, що текст міг виникнути на етнічному пограниччі українців, поляків та словаків, розпочавши звідти поширення з різномовними відтінками[38]. Його розглядав і В. Гнатюк у контексті пісень про словацького опришка Яношика[39]. Сюжет цієї балади напружений, з трагічною розв'язкою. Дівчина, вийшовши заміж за розбійника Яношика, народжує дитину і, колишучи, співає колискову, де висловлює своє ставлення до того, чим займається чоловік. Останній, підслухавши пісню, стинає голову дружині. Отже, саме мотив пісні, яку співають дитині, і стає у цьому випадку каталізатором конфлікту. Після такого епізоду сюжет починає набувати гостро драматичного

характеру. Колискова має також і морально-етичне забарвлення, оскільки виражає ставлення народу до розбійництва взагалі:

— Люляй, люляй, білий хлопець,
Коби-сь такий, як твій отець,
Зараз би-м тя порубала,
Та по кіллю повішала.
Вби тя чорні кавки їли,
Вби сусіди не виділи[40].

У деяких варіантах такий мотив виконує подвійну роль: є рушійною силою колізії і елементом, що сповільнює розв'язку. Янчій, підслухавши пісню, вимагає від дружини повторити її, але вона співає зовсім іншу колискову, намагаючись врятуватися:

— Люляй, люляй, білий хлопець,
Коби-с такий, як ти отець,
В меду би-м тя іскупала,
Злому вітру дуть не дала[41].

Трапляються тексти, де епізод з другим варіантом колискової пісні відсутній, що надає образу жінки більш героїчного характеру. Вона не намагається ухилитися від відповіді, а відкрито висловлює свою позицію:

— Не співанку я співала,
Лем-ем правду ті казала[42].

Таким чином, слід відзначити важливу роль кожного компонента баладної пісні як у композиційній побудові, так і в естетичному навантаженні взагалі. Це свідчить про універсальний характер поетичних засобів усної словесності і вміння творців фольклору щоразу надавати їм іншого звучання.

Драматичний характер ліро-епіки зумовлюють події, що мали або могли мати місце в дійсності. Саме життя народу є тим невичерпним джерелом, з якого безупинно бере свою поетичну енергію творець балади, що потім виливається у прекрасні пісні, які зачаровують слухачів сильними, волелюбними образами та напруженими колізіями. Кожна історична епоха накладала свій відбиток на українську пісенність. Не залишилась осторонь і новітня доба, яка збагатила фольклор свіжими мотивами, образами, сюжетами, які, звичайно, не суперечать багатовіковій усно-поетичній традиції українців. У цьому контексті важливе місце займає період визвольних змагань ОУН-УПА. Має рацію Г. Дем'ян, коли зазначає, що "ніколи раніше, навіть у першій чверті XX сторіччя, самостійницькі прагнення людей усіх соціальних прошарків не набирали такої масовості, як у період визвольної боротьби ОУН і УПА"[43]. Ідея самостійності і незалежності України знайшла своє втілення практично у всіх фольклорних жанрах, як обрядових, так і необрядових.

Балада починає розробляти сюжети, продиктовані новою історичною дійсністю. Центральними героями цього пісенного масиву стають вояки УПА, їх сім'ї, кохані і друзі. Естетична категорія драматичного виявляється більше у зв'язку з героїчним, що взагалі є визначальним для пісенності періоду визвольних змагань ОУН-УПА. Так, наприклад, твори з мотивами загибелі повстанців завжди сповнені героїчного пафосу і якнайкраще передають дух тієї доби:

Не вмираю я сам один, нас вмирає трьох братів,
Що боролись за Вкраїну проти ворогів[44].

Образ воїна-повстанця, який помирає, досить поширений у баладній творчості XX ст. Мотиви передсмертних настанов рідним та розмови з коханою дівчиною сповнені глибокого драматичного напруження. Поранений упівець, усвідомлюючи близьку смерть, відпускає свою милу:

Іди, іди додому,
На мене не чекай —
Іди, іди додому,
Та іншого шукай[45].

Схожі мотиви присутні і в ранніх баладах, які розробляють сюжети доби козацько-татарських воєн. У творі "Ой умирає козак" такі мотиви розгортаються паралельно з іншим, не менш відомим українській історичній пісенності, — "кінь — вісник смерті". Поранений дає настанови своєму коневі, серед яких і ті, які стосуються коханої:

А ще як побачиш
Та мою дівчину,
То дівчині скажеш,
Хай іде вона заміж,
Бо нам не видаться:
Та сирая земля —
Ото моя теща,
Я в неї за зятя[46].

Сам мотив "пораненого козака" відомий українській баладній творчості уже багато століть. Та якщо в ранніх історичних піснях козак поранений "стрілою розпроклятої орди", то у повстанській баладі "У лісі, у темному" реальність зовсім інша:

Болить мене серденько,
Болить правая рука,

Що куля поранила —
Куля більшовика[47].

Ще одна з таких пісень "Ой надлетів той крук чорний" є зразком, де яскраво виявляє себе категорія драматичного. Ця балада містить мотив "поранений повстанець просить води в крука", який є найбільш напруженим моментом твору. У варіанті, записаному в Монастириському районі зазначений мотив не дуже розвинутий:

Ой надлетів той крук чорний — сів біля криниці...
Там повстанець, в грудь ранений, благає водиці.
"Дай водиці, круку чорний" — повстанець заплакав...
Крук не чує, скочив ближче, і ще раз закрякав...
Як прощався він зі світом, то крук клював очі,
І не було більш зітхання до темної ночі[48].

У тексті, зафіксованому в Тернополі, зазначений мотив більш розроблений. Повстанець тричі звертається до крука, але той продовжує пити його кров. Через фольклорний принцип потрійності поетично змальовується поступове згасання молодого життя:

"Води, води, чорний круче", — повстанець благає...
Крук не чує, ближче скаче і кров випиває.
"Друже круче, це кров моя", — повстанець благає...
Крук не чує, ближче скаче і кров випиває.
"Друже круче, це кров моя", — повстанець заплакав...
Крук той ніби осмілився і ще раз закрякав...[49]

Повторні звертання повстанця до крука є одним із засобів посилення драматизму, вони не тільки сповільнюють розгортання сюжету, а й нагнітають почуттєву експресію.

Факт тривалого побутування народної балади свідчить про неабияку її естетичну цінність. І роль драматичного як визначальної категорії жанру у цьому незаперечна. Розглядаючи це естетичне поняття, слід враховувати особливості національного характеру українців та їх морально-етичні переконання, оскільки дидактична спрямованість балад досить очевидна. Конфлікти, покладені в основу цих творів, лише тоді набувають драматичного характеру, коли одна з сторін протистояння виражає певний ідеал і поразка якої або натяк на неї здатні викликати сильні емоційні зворушення. Сприяє вияву цієї категорії і поетика баладної пісні. Сюжет, як правило, будується за таким принципом, що до кінця тримає слухачів у постійній напрузі. Велику роль у цьому відіграють як композиція балади в цілому, яка через різноманітні повтори нагнітає емоції, так і окремі її компоненти: метафоричні порівняння, поетичні паралелізми, образи та мотиви. Таким чином, хоча категорія драматичного в баладній ліро-епіці і потребує ще докладнішого вивчення, та можна з впевненістю сказати, що вона є визначальною для цього жанру і забезпечує йому подальший розвиток.

1. *Дей О.* Українська народна балада. — К., 1986. — С. 18.
2. *Яранцева Н.* Про драматичне. — К., 1971. — С. 15.
3. *Бодянский О.* О народной поэзии славянских племен: Рассуждение на степень магистра. — Москва, 1837. — С. 135.
4. *Гоголь М.* Про малоросійські пісні // Гоголь М. Твори: В 3-х т. — К., 1952. — Т. 3. — С. 398
5. *Лінтур П.* Основні проблеми вивчення української баладної пісні // Слов'янське літературознавство. — Вип. 3. — К., 1967. — С. 103.
6. *Там само.*
7. *Кирчів Р., Мишанич С., Пазяк М.* Спільнослов'янська і національна своєрідність в художній системі української балади // Історія, культура, фольклор та етнографія слов'янських народів. — К., 1988. — С. 199.
8. *Дей О.* Українська народна балада. — С. 13.
9. *Гусев В.* Эстетика фольклора. — Л., 1967. — С. 138.
10. *Там само.*
11. *Денисюк І.* Національна специфіка українського фольклору (Матеріали до лекції) // Вісник Львівського Університету. Серія філологічна. — Львів, 2003. — Вип. 31. — С. 8.
12. *Дей О.* Родинно-побутові балади // Балади. Родинно-побутові стосунки. — К., 1988. — С. 7.
13. *Дей О.* У світі народної балади // Балади. — К., 1987. — С. 13.
14. *Анастасьев А.* В жизни и в драме (некоторые вопросы драматического конфликта) // Вопросы эстетики. — М., 1965. — Вып. 7. — С. 282.
15. Балади. Родинно-побутові стосунки. — К., 1988. — С. 446.
16. *Там само.* — С. 447.
17. *Там само.* — С. 450.
18. *Там само.* — С. 438.
19. *Яранцева Н.* Про драматичне... — С. 17.
20. Балади. — К., 1987. — С. 38.
21. *Там само.*
22. *Там само.*
23. Українські народні пісні в записах Софії Тобілевич / Упорядкували С. В. та М. В. Мишаничі. — К., 1982. — С. 270.
24. Балади. Родинно-побутові стосунки. — С. 267.
25. *Там само.* — С. 485.
26. *Там само.* — С. 500–502.
27. *Дей О.* Поетика української народної пісні. — К., 1978. — С. 3.
28. Балади. — С. 28.
29. *Там само.*
30. *Дей О.* Поетика української народної пісні. — С. 141.
31. *Франко І.* Твори у 50-т. — К. — Т. 42. — С. 115.
32. Балади. — С. 166.
33. Історичні пісні / Упор. І. П. Березовський. — К., 1970. — С. 41.
34. Балади. — С. 166.
35. *Там само.*
36. *Там само.* — С. 167.
37. *Путилов Б.* Славянская историческая баллада. — М., Л., 1965. — С. 104.
38. Балади. Родинно-побутові стосунки. — С. 509.
39. *Гнатюк В.* Словацький опришок Яношік в народній поезії // Записки НТШ. — Львів, 1899. — Т. 31–32. — С. 40.
40. Балади. Родинно-побутові стосунки. — С. 451.
41. *Там само.*
42. *Там само.* — С. 414.
43. *Дем'ян Г.* Українські повстанські пісні 1940–2000-х років. — Львів, 2003. — С. 495.
44. Пісні УПА / Упор. З. Лавришин. — Львів, 1997. — С. 180.
45. *Там само.* — С. 181.
46. Балади. — С. 255.
47. Пісні УПА. — С. 181.
48. *Там само.* — С. 190.
49. *Там само.*

ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО РОЗУМІННЯ МЕНТАЛІТЕТУ СУЧАСНИМИ ВЧЕНИМИ

Лариса КАРП'ЮК

Проблема вивчення менталітету як цілісного феномена завжди поставала у доленосні для етносу історичні періоди (системні кризи, зміна вектора розвитку, виклики історії тощо). Саме тоді актуалізуються приховані самоорганізаційні чинники, оскільки наявні суспільні структури, як правило, не встигають адекватно змінюватись та інтегрувати спільноту в нових умовах. Наше покоління живе в не менш важливу епоху, коли від усвідомлення кожною людиною власної етнічної ідентичності багато в чому залежить успішне здійснення нас як зрілої нації.

Питання національної самобутності європейських народів виникло на хвилі революційного піднесення у першій половині XIX століття. Тоді ж на теренах України зародилася історична романтична школа, головними представниками якої були М. Костомаров, М. Максимович, П. Куліш. Їх патріотичні ідеї разом із пристрасним поетичним словом Кобзаря дали потужний імпульс національному самоусвідомленню українців. Згадані вчені вивчали передумови становлення менталітету, доводили історичну та етнічну осібність українців від росіян, поляків й ін. Згодом над цими проблемами працювали І. Нечуй-Левицький та В. Антонович, І. Франко, М. Грушевський, М. Міхновський, В. Липинський, Д. Донцов, М. Шлемкевич, В. Петров, О. Бочковський, І. Лисяк-Рудницький та багато інших дослідників. Романтична школа виправдала себе на перших етапах зародження наукових уявлень про менталітет. Її визначало прагнення до ідеалізації психологічних рис власної спільноти. Немає нічого дивного у тому, що історики поневолених та імперських народів під впливом романтизму стали провідниками поглядів самоідентичності різних етносів. Не оминув даний процес і ті етноспільноти, які перебували під владою царської Росії. Бажання вивчати власну психологічну окремішність набуло популярності серед українців, але не перетворилося на науково обґрунтовану теорію. Саме тому ще й досі існує запит на розвиток романтичних прагнень наших попередників до рівня цілісних концепцій.

Поняття "народної душі", "народного характеру" ставали емоційно-образними виразниками психосоціальної цілісності суспільства. Такий підхід був виправданий для свого часу, на початкових етапах дослідження, але сьогодні є необхідність розробити більш конкретні наукові категорії, які б змогли адекватно передати етнокультурні особливості *суспільної динаміки*.

Хоча існує чимало визначень менталітету, навіть у сукупності вони поки-що не дають змоги охопити всі головні характеристики цього багатогранного поняття. Етнопсихологи української діаспори вивчали природно-географічні та кліматичні чинники становлення менталітету, описували характерні риси українців, притаманні їм протягом останніх століть. У працях наших сучасників термін "менталітет", "ментальність" вживається переважно як синонім до поняття національного характеру або як перелік окремих феноменологічних проявів, набір особистісних рис чи система основних існуючих в етносі настанов, вірувань, цінностей [1, с. 108].

Однак, загальні властивості етнопсихіки неможливо описати за допомогою простого набору рис, характерних для психіки окремого індивіда, ціле не зводиться до простої суми своїх елементів. Тому не кожне психологічне дослідження, проведене на соціологічній вибірці, дає змогу визначити стійкі етнопсихологічні риси всієї спільноти. Для цього потрібні тести, побудовані не на часткових і не на специфічно індивідуальних психічних ознаках, а на параметрах, що мають характер системних, універсальних, однаково застосовних на соцієтальному, груповому та індивідуальному рівнях психічного. Тоді можна очікувати, що при масовому опитуванні індивідуальні особливості знівелюються, відійдуть у тінь, а спільнотні характеристики виявляться достатньо опукло. На думку О. Донченко, та-

кими універсаліями психічного можуть виступати дихотомічні ознаки, що вперше були відкриті в систематичній формі К. Г. Юнгом.

З іншого боку, потрібно більш чітко визначити той комплекс інтегруючих параметрів, які виражають зв'язок між кількістю окремих психічних рис та їх якісною роллю у функціонуванні суспільства. Деякі західні антропологи використовують поняття базової, а також модальної особистості, твердять про необхідність емпіричного вивчення колективно (в тому числі культурно) зумовлених характеристик психічного [2]. За допомогою цих характеристик можливо описати механізми функціонування менталітету в якості індивідуальних конструктів психічного.

Як і багато узагальнюючих понять, що зустрічаються у сфері гуманітарних дисциплін, менталітет тривалий час залишався надто невизначеним, щоб можна було описати його функціональні механізми і складові. Вивчення окремих компонентів цього феномену ускладнюється також тим, що дослідники, які належать до різних етнокультур, бачать його кожен крізь власну призму. Таким чином, вивчення менталітету великою мірою залежить від етнокультурної традиції. Вчені в основному вкладають у нього особливий зміст, який визначається домінуванням у суспільстві тих чи інших психосоціальних функцій, ієрархії смислів та цінностей, певних енергоінформаційних "фільтрів", пов'язаних з колективним несвідомим етносу, які найяскравіше виявляються у його мові, символах, найбільш поширених міфологемах. Одні дослідники співвідносять менталітет із поняттям культури, інші — зі світоглядом особистості [3], дехто вважає, що це сукупність властивостей "національного характеру" і т. п.

Наприклад, в англомовних словниках "mentality" визначається як "якість розуму, що характеризує індивіда чи клас індивідів", "узагальнення всіх характеристик, що відрізняють розум", "здатність, силу розуму", "характер думок, спрямованість чи характер роздумів, і, насамкінець, як сума можливостей чи здатностей мислити, що відрізняються від фізичних" [4,с. 9].

Натомість російські вчені більше звертають увагу на інші його аспекти, такі як вплив неусвідомлюваних факторів на суспільний розвиток. Наприклад, А. Гуревич називає менталітетом "сукупність уявлень, поглядів, почувань спільноти людей, певної епохи, географічної області і соціального середовища, особливий психологічний склад суспільства, що впливає на історичні та соціальні процеси" [4, с. 9]. Таким чином, менталітет зовсім не ідентичний суспільній свідомості, а характеризує лише специфіку цієї свідомості відносно суспільної свідомості інших груп людей, як правило, коли мова йде про такі великі групи як етнос, нація чи соціум. Необхідно зазначити, що всі компоненти менталітету тісно пов'язані з галуззю несвідомого, що слід розуміти відносно вказаних спільностей як колективне несвідоме. У цьому плані підхід російських психологів має певну перевагу, оскільки дозволяє застосувати глибинно-психологічну, архетипову парадигму. Англійський та російський погляди на менталітет обрані нами для ілюстрації діаметрально протилежних психокультур: прагматична раціональність на противагу емоційній ірраціональності. Не дивно, що саме для росіян вивчення *несвідомих* чинників суспільного розвитку мало дуже велике значення.

Європейських і російських дослідників об'єднує узагальнений, абстрагований підхід до менталітету, оскільки національна проблема там не така гостра, як в Україні протягом багатьох століть. Натомість вітчизняні вчені були змушені ставити згадану проблему завжди конкретно-історично, у зв'язку з політичними та соціальними чинниками і довгий час вивчали менталітет як суто український феномен. Ця тенденція в етнопсихологічній науці зберігалася донедавна навіть у середовищі визначних вчених діаспори, таких як О. Кульчицький, В. Янів, В. Ярема, І. Мірчук, Б. Цимбалістий та ін. З огляду на це значний інтерес становлять новітні вітчизняні дослідження, здійснені вже після здобуття Україною незалежності. У цих працях робиться спроба поєднати здобутки європейських та російських наукових шкіл з ідеями та джерельною базою вчених-романтиків, етнопсихологів діаспори, а також представників суміжних дисциплін.

Вперше поняття "ментальність" з'явилося у книзі Л. Леві-Брюля "Ментальні функції у відсталих суспільствах", детальну ж розробку

цієї категорії пов'язують з французькою "Новою історичною школою" або школою Анналів, основні принципи якої були закладені ще у 20-х роках XX століття [5, с. 39]. У середині 50-х років Ж. Дюбі і Р. Мандру користувались вищезгаданим терміном для вивчення соціально-історичних явищ, які мають ряд спільних ознак. Вони вважали, що "можна говорити про ментальність, притаманну певній етнокультурі, властиву певній епосі, тому що ментальність відображає духовний світ людини чи соціальної спільноти у контексті певної епохи чи етнокультури" [5, с. 40]. Предметом розгляду французьких вчених є певна фіксована епоха і відповідний ступінь розвитку етнопсихіки. Звідси випливає необхідність доповнити їх розвідки структурно-генетичним методом дослідження.

Таким чином, первісне наповнення терміна, запропоноване школою Анналів, мало культурно-історичне спрямування. В цьому також виявилась особливість світосприйняття французів як творців даного поняття. Ряд науковців, у тому числі українських, продовжує згадану тенденцію і підкреслює глибокий, органічний зв'язок менталітету зі сталими культурними та етнічними змістами. Їх символіка передається, серед іншого, особливостями мовних конструкцій, саме у мові ми завжди можемо віднайти приховані властивості етнопсихіки.

М. В. Попов, розробляючи цю проблематику у філософії, вважає категорію менталітету відображенням психологічного рівня духовності людини. "Зрозуміти менталітет української нації, — пише він, — неможливо без теоретичного обґрунтування цього терміну. На нашу думку, його зміст має становити глибинний рівень колективної та індивідуальної духовності як сукупності готовностей, настанов та схильностей індивіда чи соціальної групи діяти, мислити чи сприймати світ певним чином, дещо відмінним від сприйняття іншими соціальними спільностями. Дані стереотипи духовності залежать від народних традицій, національної культури, соціального досвіду, і, нарешті, екологічного довкілля людини і здебільшого функціонують на рівні несвідомого психологічного реагування та застосування. Менталітет — традиційний вияв світосприймання людиною, нацією, народом, зумовлений історичним досвідом та національною культурою" [6, с. 139]. Таким чином, менталітет не можна розглядати окремо від іншого, ширшого поняття, що є своєрідним тлом для його вияву. У даному випадку цим тлом виступає культура, а вона, ми вважаємо, нерозривно пов'язана з іншими психосоціальними феноменами колективного несвідомого — архетипами, символами і, безумовно, мовою.

Позиція М. В. Попова полягає в тому, що необхідне більш серйозне методологічне обґрунтування менталітету. При цьому вчений наголошує на глибинному змісті колективної та індивідуальної духовності. У даному контексті, на наш погляд, духовність можна трактувати як синонім етнопсихіки.

Більшість дослідників-філософів користуються термінами "менталітет" і "ментальність" як рівнозначними. Зокрема, А. Є. Маленко звертає увагу на універсальність цих понять, які, на його думку, здатні об'єднати всі галузі знань про людину. Він схиляється до думки про те, що менталітет передає взаємодію індивіда та соціуму. І мова — та універсальна форма, у якій відображено менталітет. Через мовні форми можна відтворити ментальні структури [7, с. 112].

Своєрідний історично-психологічний інструментарій при вивченні менталітету застосовує український психолог О. Литвинюк. Вчений пропонує розглядати історичну епоху в рамках еволюційно-традиційного підходу як проміжок часу, що впливає на суттєві суспільні зміни. Таким чином, епоха відображає зміни в психіці окремої людини чи цілого суспільства. Вона є необхідною одиницею виміру домінуючих властивостей суспільного розвитку. Кожна історична епоха характеризується особливими психічними домінантами. Ці домінанти впливають на характер ставлення до історичних змін, імпліцитно спричиняють і модифікують динаміку історії [8].

Отже, О. Литвинюк розуміє епоху як поняття, цілком придатне для позначення сенсоутворюючого і трансформуючого впливу менталітету. На наш погляд, дослідникові вдалося відтворити взаємодію етноментальних рис спільноти з економічними та політичними змінами, підкреслити зв'язок соціогенезу з етногенезом.

Завдяки найбільшому узагальненню поняття менталітету можливо досягнути чіткості у розумінні його суті й механізмів. Якщо менталітет вважати феноменом колективної психіки, то можна ототожнити його функціональну сутність із архетипами, колективним несвідомим, а також глибинними структурами етнічного у психіці індивіда. Якщо вивчати спадщину К. Юнга з боку фундаментальних засад і структур психічного, які він розробляв, то запропоновані ним психологічні типи слід розглядати ширше: як універсальні моделі енергоінформаційних "фільтрів", регуляторів психіки, що працюють подібно до комплексу смислових настанов і т. п. 9; 10. З іншого боку, тут виникає проблема відокремлення етнічних та індивідуально-психологічних "фільтрів", адже і ті й інші містять вроджену складову.

У методиках емпіричних досліджень, зокрема масових опитувань, тестів і т. п. існують з цього приводу деякі механізми, що запобігають такому змішуванню. З іншого боку, за їх допомогою можна дослідити індивідуально-психологічні риси, вони особливо виступають на перший план при неформальному спілкуванні. На рівні суспільства в цілому або великих груп індивідів (загальноукраїнська вибірка) індивідуально-типологічне нівелюється і взаємно компенсується, а те, що корелює, стосується не так успадкованих рис, як набутих при соціалізації. Мезорівень, тобто малі колективи, групи та організації, поєднує в певній пропорції індивідуальне та колективне, і тут можлива найбільша похибка у диференціації особливих, індивідних та притаманних спільноті колективних рис.

Таким чином, у працях згаданих вчених висвітлюються суттєві сторони менталітету, збагачуючи існуючі концепції та підходи. На їх думку, менталітет відображає найістотніші взаємозв'язки етнопсихіки та психології особистості, які полягають у засвоєнні індивідом домінуючих цінностей і комплексу настанов, опосередкованих системою відносин у суспільстві, а також створенні нових цінностей саме тими особистостями, поведінка яких схвалюється більшістю. А. Маленко з цього приводу зауважив: "Ідеї на рівні ментальності визначаються соціальним середовищем, яке несвідомо і безконтрольно прокручує і спрощує їх. Неусвідомлюваність або неповне усвідомлення — одна з важливих ознак ментальності. Сфера ментальності пов'язана з матеріальним життям суспільства, елементи її взаємопов'язані та з'єднані; це система образів і уявлень про світ загалом та про своє місце у цьому світі" [7, с. 112].

У даному випадку йдеться про менталітет як системний феномен, а згідно з теорією систем та управління, його необхідно розглядати у порівнянні з іншим, іще складнішим утворенням. Одні вчені такою "гіперсистемою" вважають культуру, інші — єдність усіх сфер життєдіяльності етноспільноти. Автор вважає ці підходи такими, що доповнюють одне одного: перший відображає "вертикальну" субординацію, пов'язану з аспектом розвитку, а другий — "горизонтальну" (функціональний аспект).

"Ментальність, властива даній культурі, — пише А. Маленко, — опосередковується вибірковим відношенням особистості відповідно до своїх психологічних особливостей — так формуються індивідуальні ментальні структури" [7, с. 112]. Як бачимо, вчений пов'язує менталітет з особливими психологічними конструктами, притаманними індивіду. Подібні узагальнення можливо використати для зображення фільтруючої здатності психіки етнофора: схвалювати одні зразки поведінки, риси характеру та засуджувати інші.

Ті процеси, які є механізмами засвоєння та відтворення культурних зразків, доцільно вивчати у двох напрямках. Першим шляхом відбувається перенесення колективних норм і цінностей на рівень стійких структур індивідної психіки, а в другому випадку — зворотній вплив індивідного на колективне, свого роду усереднення, типізація індивідуального. У соціальних процесах обидва механізми тісно пов'язані. Вони безпосередньо стосуються таких соціально-психологічних феноменів як харизма, ідентифікація, стереотипізація, а також соціальна мобільність і стратифікація. Таким чином, менталітет є феноменом, який визначає структуру взаємодії особистості та суспільства, пов'язує розвиток цивілізації з поведінкою людини.

Попри всю різноманітність підходів, домінуючим аспектом вивчення менталітету залишається його здатність відображати сталі

психосоціальні властивості етносу. За словами А. Гуревича, "ментальність — це соціально-психологічні настанови, засоби сприйняття, манери відчувати й мислити, вона відбиває повсякденний стан колективної свідомості, не відрефлектований та не систематизований цілеспрямованими зусиллями" [7, с. 112].

Таким чином, менталітет відображає: 1) етнокультурний досвід якоїсь спільноти; 2) сукупність поглядів та світосприймання її представників; 3) процес інтеріоризації норм, цінностей тощо, які побутують у суспільстві, а також екстеріоризації нових норм, які створюються людьми протягом суспільної еволюції.

Бачення менталітету, про яке піде мова, перетинається з вищезгаданими міркуваннями вчених лише до певної міри. У нашому дослідженні його необхідно доповнити структурно-генетичними та системними характеристиками, які ґрунтуються на сучасних досягненнях гуманітарної науки в галузі соціальної синергетики та теорії систем. Зазначені підходи дають можливість конкретизувати саме поняття і сприяють докладному вивченню механізмів функціонування менталітету. Такі українські психологи, як О. Донченко та М.-Л. Чепа вже розглядали менталітет у цьому контексті.

Інтегруючу, *системотворчу* функцію менталітету по-своєму описує М.-Л. Чепа. Він навіть пропонує започаткувати "нову наукову дисципліну — ментальну психологію", "визначивши душу, ментальність у всій повноті її смислів, повернутись до вивчення психологічних феноменів на основі нового, необхідного і достатнього методологічного та теоретичного інструментарію. Таким чином, ментальна психологія має стати більш "загальною", ніж є власне загальна психологія" [11, с. 172].

Вчений вбачає у менталітеті сенсоутворюючу детермінанту: на рівні індивіда і цілої спільноти він є системою психологічних конструктів та соціальних ознак, які регулюють процес гуртування людей у великі суспільні об'єднання. М.-Л. Чепа звертає увагу на той факт, що саме менталітет поєднує в собі одиничні і загальні суспільні явища, а також наступні психосоціальні параметри: раціональність-емоційність, свідоме-несвідоме. Саме такі властивості створюють еволюційно зумовлені психологічні конструкти, такі, що визначають думки і поведінку, а також ціннісні орієнтації індивідів. Ці структури виступають водночас як спонукою до поступу, так і його бар'єром [12, с. 67].

Цікавими і новими М.-Л. Чепа вважає ідеї відомого американського конфліктолога К. Клоука. Теоретичною основою методу зарубіжного вченого є уявлення про існування разом з типом нервової системи, характером, темпераментом і такої найбільш загальної характеристики людини, як її ментальний тип [12, с. 70]. Це припущення перегукується з ідеями К. Г. Юнга і його послідовника В. Одайника щодо зв'язку національного менталітету зі структурами колективного несвідомого, зокрема з архетипами — "колективно успадкованими формами сприйняття і розуміння" [13, с. 26—27]. Виходячи з цього, автор висуває гіпотезу про опосередкований вплив етнічнопсихологічних факторів на формування глибинних архетипних структур. Таким чином, структура самих архетипів включає загальнолюдські та етнічні генетично сформовані компоненти. Далі логічно буде припустити, що згаданий ментальний тип формується завдяки цим етнічним особливостям архетипів.

У розвиток думки американського вченого, М.-Л. Чепа говорить про те, що *ментальний тип* пов'язаний із притаманними спільноті енерго-інформаційними чинниками, своєрідним ядром, яке формує етнотипи українців, росіян та ін. Психолог вважає їх стабільними психофізіологічними утвореннями, які впливають на особистісні психосоціальні властивості. На відміну від типу нервової системи, характеру, темпераменту, певний ментальний тип людини має риси, які бажані, або небажані в тій чи іншій суспільно-історичній формації, і від того може змінювати свою чисельність в популяції, до невпізнанності змінювати свої феноменологічні вияви [12, с. 70—71].

Відразу впадає в око висока "інформаційна щільність" і "різнобічність" думки М.-Л. Чепи. Він прагне зв'язати воєдино якомога більше параметрів, кількома словами передати органічну єдність динаміки і статики, архетипно-етнічного і соціально-інституційного, індивідної та колективної психіки, механізмів виникнення менталітету і механіз-

мів його функціонування тощо. Таким чином, у нього поняття ментального типу надто багатовимірне і складне.

Його вислів про ментальні типи українців, росіян, євреїв слід сприймати не як буквальну характеристику етнофору, а лише як позначення групових властивостей, подібних до "соціального характеру" Е. Фромма [14, с. 180— 181]. Інакше неможливо зрозуміти, на якій підставі незмінні упродовж століть етнічні риси, що базуються на генетичних кодах, та ще, за словами М.-Л. Чепи, є стійкими психофізіологічними утвореннями, ототожнюються з тими, які можуть бути бажані, або небажані в тій чи іншій суспільно-історичній формації, і чому етнічні риси можуть змінювати свою чисельність у популяції, до невпізнанності змінювати свої феноменологічні вияви? Щоправда, поняття "соціального характеру" не включає архетипно-етнічної компоненти, і це різнить його від "ментального типу" М.-Л. Чепи.

Скористаємось результатами теоретичних досліджень М.-Л. Чепи, узгодивши їх з концепцією архетипів та колективного несвідомого (К. Г. Юнг). Ментальний тип у розумінні М.-Л. Чепи, на наш погляд, доцільно поставити в один ряд із тією структурою психіки етнофора, що відповідає базовій особистості (за Маргарет Мід) [2]. Цю базову особистість визначають не лише генетично успадковані психосоціальні особливості, але й засвоєні ще в ранньому віці неусвідомлювані зразки поведінки і стосунків. Основні риси, притаманні психіці більшості етнофорів назвемо, аналогічно, базовою "субособистістю". Вважаємо, що дане поняття дасть змогу узгодити генетичний та культурологічний підходи і поєднає у собі вплив глибинно-архетипних чинників і суспільно схвалених зразків, але тільки тих, які передаються через інститут сім'ї.

Вивчаючи психокультуру соціума, інший соціальний психолог — О. Донченко — відмежовує себе від тих вчених-гуманітаріїв, які причину нинішньої кризи пояснюють надто лаконічно: "Це наш менталітет". Навпаки, дослідниця шукає надійну методологічну опору в різноманітних галузях знання, в тому числі новітніх, сміливо здійснює парадигмальний синтез цілої низки оригінальних ідей та концепцій, проводить цікаві паралелі та аналогії з природничими науками тощо. А найважливіше те, що вона описує механізми функціонування *надперсональних* чинників. З цією метою поряд із поняттям менталітету О. Донченко розробляє ще одне — *соцієтальна психіка* [15].

В однойменній монографії авторка підтверджує власні думки щодо існування позаіндивідних психосоціальних механізмів гіпотезою В. Вернадського про саморозвиток Всесвіту, виникнення ноосфери, про сутність прогресу, а також про біфуркаційні явища, які спричинили зародження нових структур, що мають якісно інші системні властивості. На думку О. Донченко, соцієтальна психіка є субстанцією життя суспільства, що створюється завдяки культурно-історичним та природно-географічним впливам. У ній міститься інформація про стійкі типи мислення, про поведінку індивідів у суспільстві, а також про типи відносин, які виникають у процесі спілкування [15, с. 23].

Дослідниця використовує відкриття у галузі природничих дисциплін з метою їхнього застосування у методології гуманітарних досліджень. Зокрема, О. Донченко пише про те, що деякі аспекти єдності психіки індивіда і соціума можуть бути пояснені в рамках теорії "формуючої причинності" Р. Шелдрейка. Цей британський біолог і біохімік пише про детермінацію поведінки організмів так званими "морфогенетичними полями", які створені формою і поведінкою організмів того ж виду, що жили в минулому, завдяки явищам "морфічного резонансу" (шляхом прямого зв'язку через простір і час) [15, с. 28].

Вважаємо, що подібні аналогії корисні і перспективні, але при цьому соціально-психологічні явища не повинні зводитись лише до нижчих форм руху, фізичних, біологічних процесів тощо. На наш погляд, просторово-часовий зв'язок макросоціальних явищ і процесів з особистими полягає у взаємодії надперсональних та індивідуальних несвідомих психосоціальних конструктів, що мають відносно стійку природу. Хоча, справді, ці індивідуальні конструкти існують у своєрідному психосоціальному "полі" надперсональних чинників, а "резонанс" між ними відіграє дуже важливу роль у всій культурній і соціальній динаміці.

О. Донченко визнає, що в її праці мова йде "приблизно про той самий феномен, який сьогодні фігурує під іменем "менталітет"... Це "*структура*, склад душі людини, етносу, соціуму, співвідношення її елементів і стан останніх" [15, с. 31]. Конкретизація понять менталітету та соцієтальної психіки як *надперсональних* феноменів може не лише суттєво вдосконалити методи їх вивчення, а й окреслити головні завдання подальшого дослідження.

На думку вчених, саме чіткий підхід до структурування феномену менталітету дасть змогу розробити адекватні методи аналізу і відкриє можливості та перспективи соціального проектування хоча б у першому наближенні. І вже на основі такого "масштабного стиснення інформації" про суспільство можна буде "спробувати реконструювати елементи соцієтальної психіки" [15, с. 31].

Таким чином, у понятті соцієтальної психіки, докладно описанім у книзі О. Донченко, фактично відображені основні риси менталітету: "Це субстанція життя суспільства, що передається із покоління в покоління у вигляді продукту успадкування історії та культури суспільства, яка включає географічні, кліматичні і ландшафтні умови життя людей, що населяють дану територію" [15, с. 31—32]. Проте, на відміну від подібних досліджень менталітету, вивчення соцієтальної психіки було відразу націлене на обґрунтування логіко-смислової та ціннісно-поведінкової єдності спільноти, причому засобами не лише психології, а й широкого міждисциплінарного підходу. Адже поняття менталітету, як ми бачили вище, залишалося досить неоднозначним. Порівнюючи феномени соцієтальної психіки і культури в цілому, О. Донченко зазначала, що функціональна властивість соцієтальної психіки полягає у відображенні типів мислення і зразків соціальної поведінки, які, в свою чергу, *формують сталі атитюди* [15, с. 33].

Інший вимір об'єкта дослідження — його структурно-генетичну цілісність — дослідниця обґрунтовує саме через поняття культури. Для неї соцієтальна психіка — це своєрідний колективний словник генетичної спадковості етноспільноти [15, с. 49—50]. На наш погляд, культура є значно ширшим поняттям, причому етнокультура, етнопсихіка складає її глибинне підґрунтя.

О. Донченко вважає найгострішою проблемою вміння дослідників розшифрувати історично сформовані психосоціальні коди, які несуть інформацію про основні властивості соцієтальної психіки, бо саме ця "субстанція" формує параметри цілісності соціуму. І, нарешті, авторка зупиняється на висвітленні етнологічної характеристики системного феномену, запропонованого нею: "Кожна структурна одиниця соцієтальної психіки за своєю природою є деякий тип стосунків, сформованих у тканині віків і тісно пов'язаних з культурою — етнографічним контекстом соціуму і людей, що в ньому живуть. Смисл соцієтальної психіки в цілому визначається не окремими структурними одиницями, а тим способом, котрим ці одиниці комбінуються в соціодинаміці" [15, с. 54—55].

Таким чином, дослідження соцієтальної психіки тісно пов'язані в О. Донченко із проблемою *менталітету*. І хоча вона розрізняє ці два поняття, між ними, на наш погляд, більше спільного, аніж відмінного. В контексті нашого дослідження менталітет формує основу соцієтальної психіки, оскільки ми чітко пов'язуємо його з етнічними факторами. Для О. Донченко субординація категорій швидше протилежна, а менталітет трактується розширено: структура менталітету пояснюється як *комбінація властивостей соцієтальної психіки* одна з одною та з відповідними соцієтальними станами і процесами [15, с. 45]. В цьому виявляється внутрішньо необхідна логіка обох досліджень. Загальна мета однакова: передати єдність психічного життя соціума з акцентом на глибинно-несвідомі чинники. Проте реалізується вона дещо відмінним чином. О. Донченко відображає відносно незмінні, статичні аспекти колективного психічного у понятті стійких рис соцієтальної психіки, а динаміку показує за допомогою низки соцієтальних станів та процесів, докладно вивчених у соціології. Крім того, модель соцієтальної психіки носить неформалізований, описовий характер, що не вимагає глибокої диференціації понять. Таким чином, для всебічного вивчення менталітету доцільно відтворити його формалізовану модель, що включає структурно-генетичні рівні, механізми та зв'язки індивідної психіки з колективним психічним. По-друге, динаміку теорії можливо

розробити завдяки феноменам архетипів, настанов, глибинно-архетипних та соціально-психологічних механізмів, спираючись не так на соціологію, як на етнопсихологію, соціальну та загальну психологію.

О. Донченко не мала наміру модифікувати і розробляти саме поняття менталітету, і тому усі принципові положення про особливості функціонування надперсональних чинників об'єднала у феномені соцієтальної психіки. Проте відкриті нею механізми і явища такою ж мірою стосуються і менталітету.

У своїй роботі ми намагалися показати, що менталітет як багатовимірне і складне поняття вимагає застосування тих підходів, які були вироблені вченими-гуманітаріями впродовж останніх десятиліть, зокрема етнологічного, філософського, соціально-психологічного та соціологічного напрямків. Водночас ми вважаємо, що менталітет доцільно вивчати не лише як соціально-філософський феномен, але, в першу чергу, як низку конкретних психологічних механізмів, притаманних членам етноспільноти. Ці механізми дозволять передати особливості існування етноспільноти в діахронному та синхронному вимірах.

Київ

1. *Колісник О. П.* Культура, ментальність і національний характер // Проблеми загальної та педагогічної психології: Зб. наук. праць Ін-ту психол. ім. Г. С. Костюка АПН України / За ред. Максименка С. Д. — 2002. — т. IV, ч. 1. — С. 104–111.

2. *Мид М.* Культура и мир детства. Избранные произведения. — М.: "Наука", 1988. — 429 с.

3. *Забара А. Д., Колісник О. В.* Деякі методи визначення ментальності українців // Тези доповідей та матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. "Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості". — ч. І, розд. І. — Київ-Луцьк, 1994. — С. 65–67.

4. *Киричук О. В.* Ментальність: сутність, функції, генеза // Тези доповідей та матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. "Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості". — ч. І, розд. І. — Київ-Луцьк, 1994. — С. 7–20.

5. *Воропаєва Т. С.* Ментальність як етнопсихологічний феномен: методологічні та теоретичні аспекти // Тези доповідей та матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. "Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості". — ч. І, розд. І. — Київ-Луцьк, 1994. — С. 39–41.

6. *Попов М. В.* Співвідношення духовності, менталітету та світогляду // Тези доповідей та матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. "Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості". — ч. І, розд. І. — Київ-Луцьк, 1994. — С. 138–140.

7. *Маленко А. Є.* До питання про ментальність як предмет психологічних досліджень // Тези доповідей та матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. "Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості". — ч. І, розд. І. — Київ-Луцьк, 1994. — С. 111–114.

8. *Литвинюк О. І.* Психологічний портрет епохи як елемент вивчення соціогенезу // Особистість і народ: погляд історичної психології: Тези допов. і повід. Всеукр. наук. конф. (25–27 трав. 1994 р.). — К., 1994. — С. 40–41.

9. *Юнг К. Г.* Психологические типы. — Минск: Попурри, 1998. — 656 с.

10. *Зрайко Р. І.* Юнгіанський психологічний тип як фактор духовного та особистісного розвитку // Психологічні перспективи. — 2003. — Вип. 4. — С. 118–123.

11. *Чепа Л. Д.,Чепа М.-Л. А.,* Ментальна психологія // Тези доповідей та матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. "Ментальність. Духовність. Саморозвиток особистості". — ч. І, розд. І. — Київ-Луцьк, 1994. — С. 171–172.

12. *Чепа М.-Л. А.* Ментальна психологія: шляхи осягнення вершинних сутностей // Особистість і народ: погляд історичної психології: Тези допов. і повід. Всеукр. наук. конф. (25–27 трав. 1994 р.). — К., 1994. — С. 65–72.

13. *Одайник В.* Психология политики. — СПб.: Ювента, 1996. — 384 с.

14. *Фромм Е.* Втеча від свободи // Читанка з історії філософії: У 6 кн. / Під ред. Г. І. Волинки. — К.: Довіра, 1993. — Кн. 6.: Зарубіжна філософія XX ст. — С. 180–194.

15. *Донченко Е. А.* Социетальная психика. — К.: Наукова думка, 1994. — 208 с.

РОЗВИТОК ЕТНОЛОГІЧНИХ ВЧЕНЬ (чеська традиція)

Олена КОЦАН

Поняття "історія етнологічних учень" безпосередньо стосується комплексу етнічної проблематики і віддзеркалює процес формування власне етнологічної науки, яка виникла та розвинулася у XIX–XX ст. Становлення етнології як науки супроводжується існуванням численних напрямів, шкіл, течій, представники яких пропонували свої теоретичні концепції щодо розкриття закономірностей етнічних процесів і явищ, створення загальної етнічної картини світу і тлумачення окремих її аспектів тощо.

Щодо виникнення етнографії Чехії, то хоча вже в перших літописних писемних джерелах можемо віднайти певні етнографічні записи, все ж зрозуміло, що етнографія як наука виникла тут значно пізніше. В історіографічних працях чеського етнолога Юрія Горака історія етнографії розглядається як історія літератури, в якій є етнографічний матеріал. Заслуговує на увагу в контексті досліджуваного питання виражена Гораком теза про те, що чеська етнографія як наука сформувалася в 90-х роках XIX століття[1]. Відомі діячі чеської науки, як наприклад, Добровський, Юнгман та Шафаржик, — своїми етнографічними працями доводили, що саме народ є творцем народної культури, і висували вимоги, щоб культура і наука служили йому, пробуджували почуття гідності.

На кінець XVIII ст. політичне та культурне життя чехів було під впливом сильної та багатої католицької церкви, яка ідеологічно служила Австрійській монархії. А відтак, молода чеська буржуазія мала воювати не тільки із залишками феодалізму, а ще й з церквою, що відлунювало і у працях чеських науковців. Йозеф Юнгман в своїх "Записках" пише: "Сама церква заставляє відректися від віри, бо допомагає втримувати владу і збирати дань", але визнає її важливість, як "морального корективу для широких верств сільського населення"[2]. Зденек Неєдли щодо цього періоду історії писав, що у боротьбі епохи Просвітництва мова йде не про ідеали релігії, а про ідеали просто суспільні[3].

Діячі національного відродження добре розуміли, що майбутнє чеського народу, основна маса якого на той час була сільським людом (на відміну від етнічно німецького міського населення), залежить від його господарської сили, яка може вилитися і в силу політичну й детермінувати майбутнє нації. Тому головною справою своєї діяльності вони вважали просвітництво, розуміючи, що народ спроможний виступити на політичну арену лише тоді, коли усвідомить національні інтереси. Людям потрібно було нагадати про часи в історії, коли "чеська держава стояла на чолі духовного і політичного життя Європи", потрібно було вказати, в чому сучасні позитиви чеського народу, в чому його теперішній обов'язок, потрібно було наголосити, що чеський народ рівноцінний іншим народам світу. З метою виконання поставлених завдань і виникає "народоопис" (narodopis) — наука про специфічні риси народного характеру, які й проявляються у духовній та матеріальній культурі.

Про сенс своєї праці один із збирачів-початківців Вацлав Кролмус говорить так: "Staré mravy, obyčeje, pisne národní jsou obraz živý bývalého světa. Je horlivě jich zbirá rád v nich se kochá, které od kolébky své rád slýchal" ("Старі пісні, звичаї, обряди, приказки несуть в собі живий образ минулого. Збирати їх одне задоволення, бо кому з нас не приємно почути звуки, під які ти засинав у колисці")[4]. Подібно спробував визначити зміст чеської етнографії на початковій стадії її виникнення і Карел Сабіна: "Že národnost svou hájíme, že se snažujeme státi hodnými otců slavných, kdož nám to může zabraňovati. K dosažení však rázu a stállosti v snažení našem je zapotřebí nam poznámí sebe jen pokud jsme si vedomi důstojnosti své, pokud v ni citíme platnost svou co národ světodějný, potud i individuálnost čechoslovanů co zvláštní pozornosti hodna se osvědčí, po-

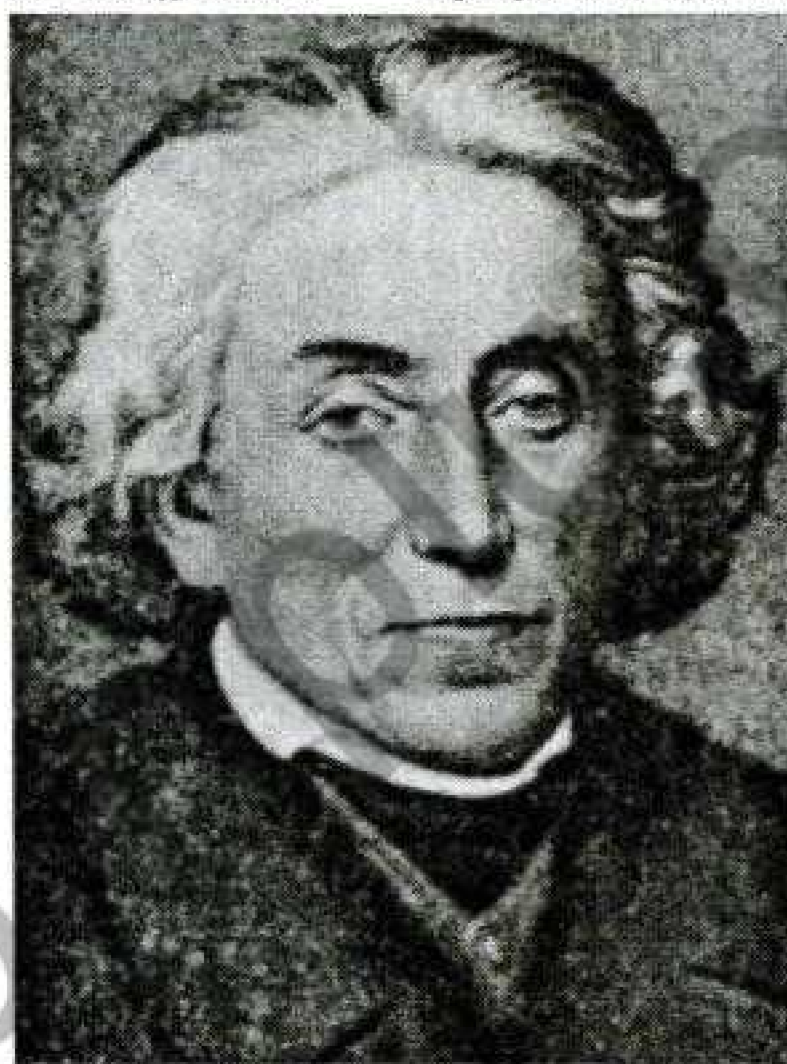
tud i my hrdosti nabudeme a sesílíme sami sebou" ("Тільки тоді, коли ми будемо знати про себе більше, ми станемо гідними отців наших, і тільки тоді ми набудемо характеру і станемо самими собою")[5].

Немає жодного діяча доби національного відродження, який би не торкнувся питань народознавства.

Так, наприклад, Йозеф Добровський (1753–1829 рр.) – найвидатніший представник чеської етнографії кінця XVIII – початку XIX століття, висвітлив широке коло етнографічних питань і став одним з основоположників чеської етнографії. Захоплення лінгвістикою привели його до проблем мови, до проблем духовної культури народу.

Їржі Горак, бажаючи дистанціювати просвітників від романтиків, писав: "Osvícenec se skláněl k lidu, romantik se klaní lidu" ("Коли просвітник в своїй праці схилявся до народу, романтик поклонявся йому")[6]. Для просвітників народ був об'єктом їх наукових досліджень, а етнографічний матеріал тільки висвітлював скрутне становище чеського народу.

В етнографічних же працях романтиків цієї доби ідеалізувалося життя чеського села і малого міста. Протиставлялися позитивний спосіб життя і культура чехів культурі інших народів, зокрема німецького. Чинилося це з метою "підняти чеський народ з колін", піднести його свідомість на якісно вищий рівень.



Й. Добровський

20-ті – 30-ті роки XIX століття славляться іменами збирачів чеських народних пісень. У 1825 році Йозеф Ріттер видав працю "České národní písně". В Моравії свою діяльність розгорнув Франтішек Сушіл, який в 1835 році видав збірку під назвою "Moravské národní písně". Але найбільша заслуга у цій справі належить Франтішеку Ладіславу Челаковському (1799–1852 рр.), що видав три томи "Slovanské národní písně" (I – 1822, II – 1825, III – 1827). До вибраних пісень східних і південних слов'ян він подав коментарі про звичаї та історичне минуле народів. Характерним явищем для того часу була фундаментальність досліджуваного матеріалу, залучення фольклорних, літературних, мовних, етнографічних та історичних джерел для більшої аргументованості давності походження і спільності історичних коренів слов'ян та їхньої культури. На той час видання "Slovanské národní písně" було одним з найповніших з огляду вміщеного чеського, моравського і словацького пісенного матеріалу.

В 50-ті роки XIX ст. у сфері дослідження культурного розвитку людства та окремих спільнот виникає якісно нова ситуація. На зміну аматорам-місіонерам, мандрівникам, торговцям та представникам "вільних професій", що переважно займалися фіксацією етнокультурної екзотики, приходить генерація спеціально підготовлених учених, які починають працювати за науково розробленими програмами.

Одним з найяскравіших представників етнографії цієї доби був Карел Яромір Ербен (1811–1870 рр.). Він подає життя люду і його культуру в своїх працях на основі польового етнографічного матеріалу. Ідеалізація життя чеського села, приховування матеріалів, які можуть свідчити про класові суперечки на селі, про негативні сторони побуту, були характерними рисами тодішнього розуміння етнографії.

До найвідоміших його етнографічних праць належить "Písně národní v Čechách" (1841 р., 1843 р., 1845 р.) в трьох томах. Пісенний матеріал надихнув К. Я. Ербена на вивчення звичаїв, обрядів, повір'їв, які тоді ще значно оживляли буття села, додавали йому яскравого колориту. Ербен використав той багатий матеріал в ряді міфологічних студій, що віддзеркалювали характерні теорії натуралістичної школи. Він прагнув своїм вченням про народ впливати на нього, на його самосвідомість. К. Я. Ербен велику увагу

приділив і вивченню народного одягу, зокрема більшу частину досліджень присвятив Ходській області в Чехії. Комплексні картини про чеське село створює Ербен і в своїх казках, в яких зазвичай вдало поєднує і народні мотиви.

У своїх міфологічних студіях К. Я. Ербен використав величезний порівняльний матеріал, зокрема слов'янський. Тому науковці відносять його праці до набутків не лише чеської, а й слов'янської етнографії загалом.

Теоретично більш фундаментальний матеріал з точки зору філософської проблематики представив Ян Ігнас Гануш. Він у своїх працях виходив з позиції, що народні вірування і звичаї походять з прадавнього минулого і, що матеріал, зібраний в сучасності, може орієнтувати в самих першовитоках релігії чеського народу, доводити стародавнє походження і самобутність чеського етносу, його єдність зі слов'янськими народами. Метою його праці було посилення почуття гордості за історичне минуле чеського народу. В своєму головному творі "Bájeslovný kalendář slovanský čili pozůstatky pohanskosvatečnych obřadův slovanských" (Praha, 1860) він використав методи натуралістичної школи.



Ф. Челаковський

В ці часи значно зріс інтерес до народних звичаїв, обрядів, особливо до тих, які ще зовсім не досліджені, недостатньо висвітлені або розглядалися до цього часу (як, наприклад, в добу Просвітництва) як своєрідний атавізм, залишок минулої культури, що існує лише в пам'яті людей, але не є величезним надбанням для сучасників та прийдешніх поколінь.

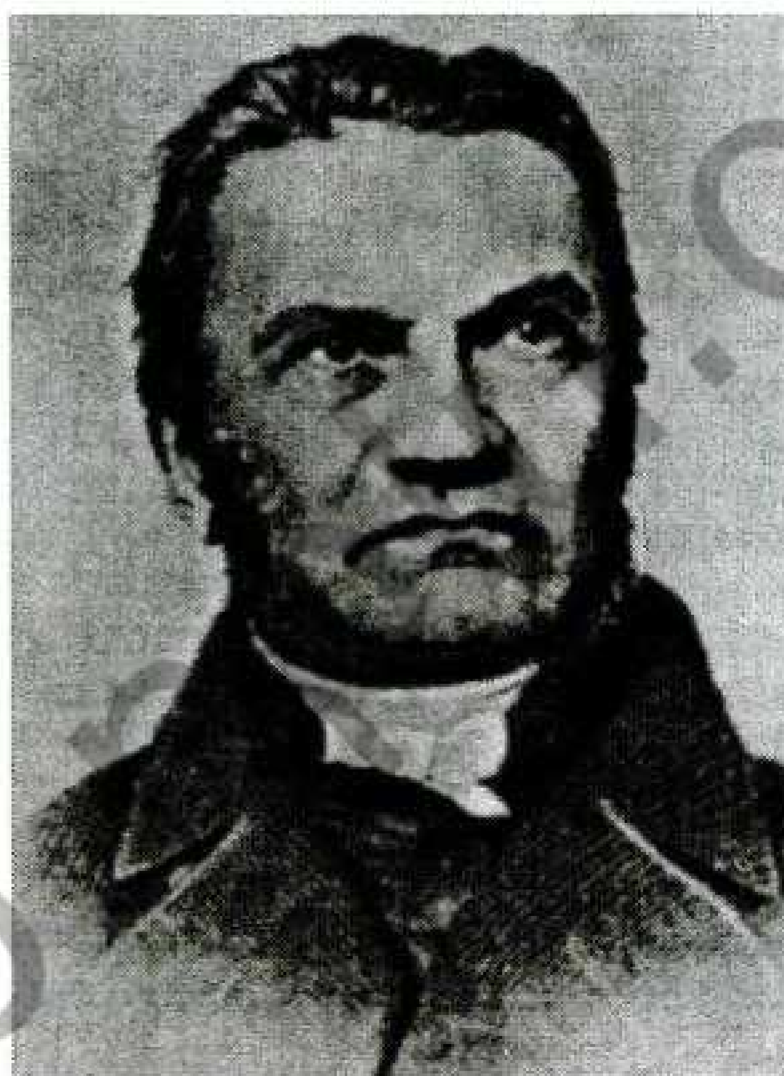
Одним з перших, хто спробував зібрати і опрацювати значний матеріал з народної культури, був Вацлав Кролмус. Народився він у селі, жив у ньому, а пізніше розгорнув свою дослідницьку діяльність у декількох чеських областях. У 1845 році видав першу збірку своїх "Staročeských pověstí, zpěvů, her, obyčejů, slavností a nápěvů s ohledem na bájesloví československá", які за 1845–1851 роки зібрав та видав у 13 збірках. Широкий фактологічний польовий матеріал В. Кролмуса відкрив нові можливості досліджень, детального опису життя на селі, дав змогу ознайомити широкі кола читачів з досі незнайомим матеріалом з ділянки звичаїв, обрядів сільського населення. Праці В. Кролмуса є дуже цінні і вони, власне, стали фундаментом для етнографічних досліджень XIX ст.

У 1853–1856 рр. Йозеф Войтех Гушка в Часописі чеського музею (Časopis českého museu (ČČM), виходить з 1836 року аж до сьогодні) опублікував своє дослідження про чеські народні вірування під назвою "Pověry národní v Čechách", які в цій галузі були найкращими з того, що в ті часи було написано. Й. В. Гушка виходить з позиції, що народні вірування відображують самобутність народу, спосіб мислення, характерні сторони народного духу. Він досліджував також вірування сучасного сільського люду.

Видатними постатями цієї доби були і Вацлав Болемір Небеський та Божена Нємцова. Завдяки дослідженням Божени Нємцової етнографія Чехії зробила крок уперед. Дослідниця змалечку жила в селі, добре пізнала його матеріальну скруту, усі сторони життя селян, його обрядовість. Все це Б. Нємцова вирішила відобразити у своїх етнографічних та літературних працях. На противагу іншим авторам вона писала свої твори у вигляді "місцевих монографій" ("místních monografií"), в яких відкривала широкі проблеми життя селян, торкаючись соціальних питань. Це яскраво відбиває її стаття "Obrázy z okolí domažlického" (Květy 1845), в якій авторка показує, які глибокі розбіжності є між селянами й шляхтою, яке важке життя у селян. Такі ж реалістичні мотиви присутні і в "Obrazách ze života Slovánů". В її працях детально досліджується одяг та повір'я. А у "Národni pohád-

ky a povĕsti" (1859), зібраних Б. Нємцовою, відображено велике багатство усної народної творчості. Її дослідження розкривають багато питань культури і способу життя селян. Вони є безцінним етнографічним набутком для майбутніх поколінь.

Тогочасна слов'янська етнографія діяльно вдосконалює і розвиває методи етнографічної науки. Провісником та ідейним натхненником слов'янського напрямку в етнології першої половини XIX століття є Павел Йозеф Шафаржик (1795—1861 рр.). Він зробив великий внесок в розвиток науки як в галузі матеріальної, так і в галузі духовної культури. При підготовці своєї фундаментальної праці "Слов'янські старожитності" дослідник опублікував у ČČM декілька статей. Це передусім "Myšlenky o starobylosti v Evrope" та "Přehled pramenů staré historie slovanské", а також статті з царини духовної культури "Slovanské národní písnĕ" (ČČM 1833) та "O rusalkách" (ČČM 1833). В цих статтях він наголосив на важливості дослідження історії давніх слов'ян, і вважав, що "bohatým pramenem staročitnosti slovanských jsou národní pisnĕ a spĕvy, přísloví a pořekadla, naposledy i sám přirozený náš jazyk slovanský" ("багатим джерелом слов'янських старожитностей є народні пісні, приказки, прислів'я і накінець сама слов'янська мова")[7]. Вершиною Шафаржикової праці в області слов'янської етнографії були його "Слов'янські старожитності" (1836—1837 рр.). Це широка історично-етнографічна монографія, яка доводить належність слов'ян до давніх культурних народів Європи і високий рівень їх культури в минулому. Така теорія була протиставлена деяким теоріям німецьких націоналістів про дуже низький розвиток слов'ян. Шафаржик на основі всіх доступних джерел, писемних і усних, на основі фольклорних та етнографічних пам'яток вперше в слов'янській етнографії намагається створити синтетичну працю, присвячену етногенезу слов'ян. Крім цього, Шафаржик торкається і питань духовної культури та вірувань слов'ян. Мова йде про вищезгадані статті і такі праці, як "Podobizna Černoboha v Bamberku", та "O Svarohovi, bohu pohanskýh Slovanů".


П. Шафаржик

Другою великою працею в області слов'янського народоопису була Шафаржикова книга "Slovanský národopis" (Praha 1842), в якій автор подав огляд географічного положення та мов слов'ян, наголосивши на мовній та культурній схожості слов'янських народів. Вивчаючи взаємини між народами та вплив природного і географічного середовища на їх розвиток, Шафаржик намагався показати загальну етнокультурну картину слов'янства. При вивченні етнічної історії він приділяв велику увагу факторові географічного поширення етнографічних старожитностей.

"Slovanský národopis" містить першу етнографічну карту слов'янства, складену на основі статистичних та географічних даних, які автор міг тоді зібрати, а крім того — точний опис чисельності окремих слов'янських народів, меж поширення їхніх мов, перелік говірок та приклади з народної словесності. "Slovanský národopis", узасаднений на критичному вивченні всіх доступних джерел та на особистих дослідженнях Шафаржика, вважається науковою працею, значення якої виходить далеко за межі чеських земель.

Про свої праці Шафаржик пише: "...je psáno tak, aby jích rozumĕly široké vrstvy českého lidu, aby tak všechny základni myšlenky jeho védecké práce se staly majetkem všeho lidu...", що в перекладі означає "...вони призначені для широких верств населення, і я б дуже хотів, щоб основні ідеї наукових праць стали надбанням для кожної людини"[8].

На відміну від Павла Йозефа Шафаржика, який працював над великими синтетичними працями, його одноліток Карел Яромір

Ербен у своїй праці використовував традиції давніх етнографічних досліджень, досліджував слов'янську релігію, збирав казки, які помістив у збірці "Sto prostonárodnich pohádek a povĕsti slovanských v nářečích původních" (Praha, 1864); перекладав українські колядки, видав "Čitanku slovanskou" (1860 р.). А в галузі слов'янської релігії він написав статті "Jména mĕsicú slovanská vůbec a česka zvlášt (ČČM 1848)", "O dvojici a trojici v bájesloví slovanském"(ČČM 1857), "Obetování zemi" (ČČM 1848), "Báje slovanská o stvořeni svĕta" (ČČM 1866). Цими статтями К. Я. Ербен на цінному матеріалі спробував довести високий культурний рівень чеського народу. Свої погляди на міфологію слов'ян він виклав у статті "О славянской мифологии"[9].

В області слов'янської етнографії працював в ці часи і Ян Ігнац Гануш (1812–1869 рр.). Його вищезазначена праця "Bájeslovný kalendář slovanský čili pozůstatky pohanskosvatečnych obřadův slovanských" (Praha, 1860) основана на багатих етнографічних матеріалах, зібраних переважно на південнослов'янських землях.


Б. Нємцова

Свою діяльність ці вчені-славісти присвячували і українсько-чеським зв'язкам. Їх листування, співпраця з українськими вченими-славістами, фольклористами не залишилися поза увагою дослідників. Вийшли статті та монографії як українських, так і чеських дослідників. Так, наприклад, ці теми досліджували М. Гайдай[10], В. Скрипка[11], М. Кріль[12], Н. Керецман[13]. В Чехії ситуація не відрізнялася. За першу половину XX ст. вийшло зовсім небагато праць, які висвітлювали дану проблему. Це переважно праці фольклористичні та кілька праць, присвячених етнографічній діяльності в Чехії вчених Гнатюка, Ржегоржа. Історично склалося так, що зв'язки України з Чехією були інтенсивними, оскільки українці та чехи були активні політично та культурно.

До дослідників, чиї праці носять виразний соціологічний характер, належить К. В. Зап, який у своїх записах з подорожей подавав об'єктивні соціологічні спостереження про спосіб життя народу, зокрема галицьких українців. Саме про них його праця "Cesty a procházky po haličské zemi", в якій представлено широкий етнографічний матеріал. Під його редакцією виходить в світ часопис "Poutnik", який містить велику кількість його етнографічних статей.

Людвік Ріттер теж подає свої матеріали до "Poutniku". Його статті присвячені переважно матеріальній культурі слов'ян ("Myšlenky o slovanském malířství" (1846). Зокрема, він торкається слов'янської специфіки побудови житла, слов'янського вбрання "O národnim kroji mužském" (1846).

Слов'янською тематикою перейнялися і часописи "Kvety" та "Časopis českého museu". Крім чеських дослідників, свої статті тут вміщують і українські науковці. Статті Д. Вагилевича "Huculové obyvatelé vychodniho pohori karpatského" (ČČM 1835), "Bojkové lid ruskoslovanský v Haliči" (1841) присвячені дослідженням західноукраїнських земель. Яків Головацький вміщує свої дослідження "O Haličské a uherské Rusi" (1843), "Obrazy ze života Hucúlů, horáků karpatských" (1851).

Між знавцями південних слов'ян, зокрема Болгарії, відзначився Констянтин Їричек (1854–1918 рр.). У своїх основних працях "Dĕjiny národa Bulharského"(1876) та "Cesty po Bulharsku" він відобразив життя людності окремих болгарських областей, представив етнографічний матеріал як з царини матеріальної, так і духовної культури.

Вивченню східних слов'ян присвятив свою наукову діяльність Яромір Грубий (1852–1916 рр.). В його працях є велика кількість етнографічних відомостей, зібраних не лише в Україні, а й у Польщі, Сілезії.

Друга половина XIX ст. була сприятливою і для розвитку фольклористики. Збиран-

ням народних пісень, казок почала займатися Комісія студентської спілки "Славія", яка за 70-ті, 80-ті роки XIX ст. зібрала багато матеріалу, частину якого видала. Так, у 1874 році побачили світ "Narodní pohádky, písně, hry a obyčajé" в 4-х збірках. У 1878 році – "Narodní písně", "Narodní pohádky a povësti", "Koleby vánoční", "České a moravské písně".

Значно збагатила фактологічний фонд чеської етнографії збирацька робота Франтішека Сушіла. У 1860 році вийшла його збірка пісень під назвою "Moravské národní pisně" з нотами до текстів. Під впливом Ф. Сушіла працював і Месод Кульда (1820–1903 рр.), який згодом видав збірку під назвою "Pohadky a pověsti národu moravského".

Романтична етнографія досліджувала усну народну творчість та вивчала звичаї, але вона мало уваги звертала на матеріальну народну культуру, хоча етнографічний аналіз вимагає поглибленого вивчення всього середовища, в якому народ жив і творив.

У другій половині XIX ст. у всіх областях духовної та матеріальної культури стали поширюватися порівняльний аналіз та етнологічні методи[14]. Романтизм перш за все цікавився естетичними цінностями народної традиції, тоді як позитивістична наука підкреслювала її документальне значення з соціологічної точки зору.

Розвиток колоніальної політики великих європейських держав починаючи з 80-х років XIX ст. заохочував вивчення первісних народів, причому порівняльний аналіз показав, що дослідження "екзотичної етнології" дають можливість провести велику кількість паралелей з культурами європейських народів. Серед чеських діячів на цій ниві працював д-р Еміль Голуб, один із найбільш відомих дослідників Африки в XIX ст. Як результат свого семирічного перебування на "чорному материку" він видає дві книжки і влаштовує виставки в Празі (1879, 1892) та у Відні (1880, 1890). Під впливом "екзотичної етнографії" з'являється інтерес до народного побуту також у Європі, зокрема у слов'ян, які у своїй давній землеробській культурі зберегли багато архаїчних рис.

Початок нового періоду в чеській етнографії позначено поглибленням збирацької роботи в області народної матеріальної культури. Першим результатом цієї роботи став показ чеської сільської хати на земській ювілейний виставці 1891 року в Празі. Завдяки спільним зусиллям етнографів на виставковій площі було створено типову сільську садибу. У внутрішньому інтер'єрі було наочно представлено всі сторони народного побуту та мистецтва.

Успіх цієї виставки надихнув письменника і директора празького Національного театру Ф. А. Шуберта на організацію монументальної події, а саме етнографічної виставки в Празі у травні 1895 року. Малося на меті показати в дуже широкому масштабі побут чеського і словацького народів, в першу чергу сільського люду, і представити картину його духовної та матеріальної культури. Підготовка до виставки була проведена дуже ретельно. Було організовано 175 місцевих виставок у провінційних містах, із яких було вибрано найкращі експонати, а також обговорено найважливіші етнографічні та організаційно-технічні проблеми. За організаційним планом виставки увесь матеріал поділявся на чотири групи: І. Народознавча виставка (географічний та демографічний відділи, антропологічний, діалектологічний, етнографічної літератури, народної музики, народної драми, народних костюмів та вишивки, відділ звичаїв, народної архітектури, народного образотворчого мистецтва, народної їжі, сільського господарства, бджільництва, рибальства, домашнього побуту люду). II. Колективна творчість окремих областей. III. Культурно-історичні доповнення. Археологія, відділи: літературний, драматичний, музичний, будівельний, народного костюму, торгівлі, чеських народних розваг, відділи духовної та релігійної культур. Виставка діяла з 15 травня до 23 жовтня 1895 року. Було зареєстровано 2065000 вітчизняних та закордонних її відвідувачів. Виставка репрезентувала побут селян Моравії, Сілезії, Чехії та Словаччини. Зокрема, сенсаційний резонанс мали експонати із Сілезії, яка до того часу була абсолютною "terra incognita" у відношенні вивчення матеріальної культури. Регіон привернув до себе увагу як важливе перехрестя взаємних чеських, польських та німецьких культурних впливів. Станіслав Цишевський, Броніслав Грабовський, Ян Карлович, Григорій

Крек, Іронім Лопацинський, Іван Милчетич, З. Д. Шишманов, М. Ф. Сумцов із слов'янських держав, Габерландт, Гегер, Гейм, Лиссауер, Мерінгер, Вірхов та інші спеціалісти високо оцінили празьку виставку. Так, наприклад, видатний спеціаліст проф. М. Габерландт відзначив колекцію вишивок цієї виставки, яка налічувала 12000 експонатів, як єдине зібрання цього роду в науковому та художньому відношенні. Спеціалісти звернули особливу увагу на деякі організаційні та технічні сторони виставки. Польський філолог І. Лопацинський високо оцінив діалектологічні експозиції, карту чеських говірок та таблиці, в яких визначено особливості основних чеських діалектів, і назвав цей відділ взірцевим (Prace filologiczne, том V, 1899. — С. 299). Б. Грабовський звернув увагу польських етнографів на топографію народної пісні, на карти одягу, на різні діаграми ("Вісла" IX, 1895. — С. 47).

Взагалі можна стверджувати, що етнографічна виставка в Празі дала новий поштовх розвитку чеської етнографії завдяки використанню сучасних картографічних методів у царині духовної та матеріальної культури народу, точному уявленню про народні ігри та календарні обряди. Початки нового періоду в етнографії були закладені етнографічною виставкою 1895 року, яка залишається одним із визначних досягнень в області слов'янської етнографії та етнографічного музейництва.

Кінець XVIII ст. — 90-ті роки XIX ст. — період зародження та розвитку чеської етнографії. Процес її становлення схожий на становлення етнографії інших слов'янських народів, хоч і має певні особливості. Доба романтизму дала змогу нагромадити величезний емпіричний етнографічний матеріал, попри негативне ставлення просвітників до народних вірувань та уявлень, як до таких, які ніби-то заважають прогресивному розвитку народу. Початок критичного періоду розвитку науки відзначився використанням порівняльно-історичного методу, вивченням не лише усної народної творчості, а й матеріальної культури. У світ виходять праці присвячені дослідженню інших етносів, у тому числі й українців.

1. *Jiří Horák.* Národopis československý // Československá vlastivěda. II Praha, 1933. — С.52.
2. *Josef Jungman.* Zápisky. Praha, 1907. — С.23.
3. *Zdeněk Nejedlý.* O smyslu českých dějin. Praha, 1952. — С.87.
4. *Vaclav Krolmus.* Staročeske povësti, zpěvy, hry, obyčeje, slavnosti a nápěvy. Praha, 1845—1851. — С.7-8.
5. *K. Sabina.* Literární a jiné rozprávky od K. Sabiny. Sbírka českých starožitností. Praha, 1845. — С.211.
6. *Jiří Horák.* Národopis československý. Československá vlastivěda. Praha, 1933. — С.27.
7. *P. J. Šafařik.* Přehled pramenů staré historie slovanské // ČČM, II, 1834. — С.12.
8. *P. J. Šafařik.* Slovanské starožitností. Praha, 1862. — С.101.
9. *К. Я. Ербен.* О славянской мифологии. // Русская беседа, 1857.
10. *Гайдай М. М.* Чехословацько-українські взаємини в сучасній фольклористиці (1918—1960). — К., 1963.
11. *Скрипка В. М.* Українська, чеська та словацька народна лірика (історико-порівняльне дослідження). — К., 1970.
12. *Кріль М. М.* Українсько-чесько-словацькі суспільні і культурні зв'язки 20—60 pp. XIX ст. (дисертація). — Львів, 1985.
13. *Керецман Н. П.* Культурні зв'язки українського, чеського та словацького народів в останній третині XIX — на початку XX ст. (дисертація). — Ужгород, 1992.
14. *Ю. Горак.* Чешская этнография и ее европейское значение. — Прага, 1946.



ОКОЛИЧНА ШЛЯХТА ЦЕНТРАЛЬНОГО ПОЛІССЯ: ОСОБЛИВОСТІ ВЕСІЛЬНОГО РИТУАЛУ

Ірина НЕСЕН

На теренах центральної частини Українського Полісся увагу етнографів привертають села, мешканці яких досі називають себе "шляхтою". Ця самоідентифікація настільки очевидна і водночас незвична, що вже давно назріла потреба з'ясувати питання походження та спосіб життя цієї шляхти, розселеної у межах давньої Овруччини (остання включає райони Житомирської області — Овруцький, Коростенський, Народицький, Малинський, Лугинський, Олевський). Існування шляхетського (колись військово-дружинного) прошарку у краї засвідчує наявність у минулому тридільної структури у слов'янському суспільстві традиційної епохи — землеробів, воїнів, адміністрації.

Історіографія цієї проблеми нечисленна та недостатня навіть з погляду історичного. Щодо дослідження етнографічних засад життя шляхетських родів, то тут джерельна база іще менша. Збиранням та вивченням давніх актів про права й вольності дрібної шляхти свого часу займався професор В. Б. Антонович, який упорядкував та проаналізував документи з історії життя 37 шляхетських родів[1]. Частково це питання було висвітлене у статистичних описах повітів Волинської губернії, складених на матеріалах люстрацій XV–XVI ст. та пізніших історичних документів[2]. Особливості побуту овруцької шляхти фрагментарно відображені у польових матеріалах В. Г. Кравченка. Ескізно звертався до цієї теми К. Червяк[3]. За останні сто років в українській історичній та етнологічній науці з'явилась лише одна нова праця з цього питання, не рахуючи окремих краєзнавчих есе[4]. Така сьогодні джерельна база, що стосується вивчення життя "околичної шляхти".

Перші шляхетські села у центральній частині Українського Полісся виникають у давньоруський період (XI–XIII ст.). Вже тоді тут існують Мелені (басейн Тетерева, р. Ірша), Білка, Дідковичі, Недашки (басейн Ужа), Сингаї, Бехи, Михайлівка, Васьковичі (басейн Прип'яті), Левковичі (Овруцький кряж, басейн р. Словечни і Норині)[5]. Упродовж XIV–XV ст. від Норині до Тетерева виникають десятки нових родових гнізд, названих прізвищами їх засновників. Крім зафіксованих В. Антоновичем, тут, очевидно, існували й інші. Так, під час етнографічних експедицій автором виявлені роди Сичевських (розселені у с. Сирниця та Селезівка Овруцького р-ну), Стоцьких (пов'язані з с. Мошки (Овруцький р.), а пізніше — один із корінних родів у с. Верпа (Овруцький р.), Можаровських (утворили с. Можари Овруцький р.), Яновичів (с. Чайківка Радомишльський р.) та деякі інші.

Не остання роль у розв'язанні проблеми походження шляхетських родів належить вивченню подій їхнього родинного життя. Адже ця галузь народної культури є одним із найстійкіших маркерів етнокультурної виразності. Водночас сімейні обряди типологічно складають частину певної системи. Складний розгалужений організм весільного дійства в окремому регіоні завжди утворює певну кількість структурно відмінних композицій. Дане дослідження базується на архівних та власних польових матеріалах і має на меті аналіз структури весілля околичної шляхти Центрального Полісся на тлі регіональної традиції.

Сільське шлюбне право завжди ґрунтувалось на системі звичаєвих поглядів та норм. Останні відтворювали надзвичайно архаїчну світоглядну систему, сформовану іще в добу панування родової спільноти. З погляду останньої, вибір шлюбної пари не робився всупереч інтересам роду. Так, В. Г. Кравченко, детально описуючи звичаєве право шляхетських сіл Коростенщини, наголошував на тому, що, відпускаючи дітей на *вечорки,* батьки зважали не лише на досягнення ними певного віку, але і на те, в який гурт потрапляла їхня дитина, стежили, щоб син або дочка навіть у спілкуванні дотримувались норм соціальної і майнової рівності: "Міщанин не бере мужички чи мужик міщанки, а бідний і неродовитий у селі не може брати багату"[6].

І досі структура місцевого весільного ритуалу зберегла свою повноту та розвиненість. Вона має і тридільну композицію, що відповідає загальноукраїнській шлюбній традиції. Передшлюбна частина у регіоні реалізується

через послідовність етапів, що передбачають попереднє розпитування, сватання та святкування згоди. Отже, до весілля рід хлопця тричі відвідував хату дівчини, а її батьків обов'язково запрошували для знайомства з його господарством. Ці етапи у давнину були відділені одне від одного у часі. Перший із них має назву *попіти, попітки,* які були обов'язковою частиною передшлюбних переговорів, виявом народного етикету: *"Як оддавали без попіту, казали "оддать в притули"* (с. Недашки Малинський р.). Питатись найчастіше ходили жінки (мати, хрещена), обов'язково в будень. Гостей частували, але рішення батьків та дівчини вважалось попереднім і неостаточним, а отже, не мало звичаєво-юридичної сили.

У сватанні приорітет належав чоловікам. Цей етап у регіоні має стійку назву *ходити у свати,* рідше *печоглядини* (с. Каленське Коростенський р.). У ньому брала участь різна кількість людей, зокрема у Малинському, Радомишльському, Народицькому районах найчастіше два чоловіки із рідні. У свати кликали родичів: одружених братів, дядьків та ін. Їхні жінки на весіллі автоматично ставали свахами. Вже на території Коростенського району зустрічаємо стійке побутування іншої традиції — *в свати* ішли родом чоловіки і жінки в кількості 5—7 осіб. Серед науковців існує переконання, що ця традиція є суто поліською[7]. В цьому випадку участь жінок була такою ж рівноправною, як і чоловіків: *"Іде батько хрещений з жонкою, хрещена мати з чоловіком і батько з матерою, і брат з братовою, і сестра з шуряком... на восємнадцать душ і всєм хустки треба давати, все свати. Тепер то вже цього нема..."* (с. Каленське). На наш погляд, ця традиція скоріше пов'язана з етапом святкування *(запивання)* шлюбної угоди. Перша ж зустріч сватів передбачала обмежену кількість присутніх. Актуальним у цьому сенсі є питання парності чи непарності. Опитування, проведене на терені сіл межиріччя Тетерева та Норині, дає підставу твердити, що південніше м. Коростеня щасливою вважалась парна кількість сватів (найчастіше 2), на північ від нього — непарна (найчастіше 3). Це твердження узгоджується і з матеріалами В. Кравченка, зібраними у с. Бехах Коростенського р-ну. Сватання родом, імовірно, пов'язане із злиттям сватальних переговорів і наступним їх святкуванням. Сватання відбувалось у неділю або проти неділі, завжди увечері.

Виявом згоди дівчини було загальновідоме подавання рушників, а локально-регіональним — прийняття нею першої чарки, супроводжуване словами: *"На здоров'я"*. У випадку незгоди, вона ставила чарку на стіл, просто мовчала, не підходячи до столу, або пила до інших родичів[8]. Ця традиція також фіксується на північ від Коростеня і тягнеться через усю Овруччину. Традиційним способом закріплення згоди на шлюб був обмін хлібом. Хліб міг бути розрізаний і спожитий негайно, або під час наступного *запивання* угоди. Зафіксовано також його зберігання до початку і навіть завершення весілля. У цьому випадку до весілля його клали на покуті (с. Мелені Коростенський р.) або на горищі (с. Бехи), де він залишався упродовж весілля. Отже, хліб із сіллю мав функцію першої санкції: *"Без хліба нікуди не йшли"* або *"Без Бога ні до порога, без хліба ні за порог"* (с. Каленське). Паралельно відбувалось пов'язування та обдаровування сватів *татками* або спеціально виготовленими *плечовими* рушниками. До групи універсальних комунікативних знаків культури належав звичай не висловлювати відкрито відмову, а підносити гарбуза. Водночас широко відомим на Поліссі знаком відмови було повернення сватового хліба. Сюди ж слід віднести відомий звичай *"колупання печі"* (як тут казали *"комина довбе"): "Є така, шо піч колупає, а є така, шо не хоче колупать. Як колупають, це вже замуж хочуть іти"* (с. Горинь Малинський р.). У зв'язку зі сватанням В. Кравченко фіксує у Бехах весільний чин із специфічною назвою *свата-брехуна*. Останній відповідав за переговори про посаг молодої, його кількість та якість. Головний сват тут мав назву *коренного*[9].

Відома в Україні традиція запрошувати батьків дівчини на оглядини господарства майбутнього зятя у пам'яті інформаторів-старожилів практично не збереглася. Цей етап у В. Кравченка означений терміном *розгляди* з наступним кількаденним ходінням по *печоглядинах* — пиття магаричу по родичах молодого[10]. Майже повне зникнення цієї традиції респонденти пояснюють відсутністю реальної потреби в таких *оглядинах*. Адже випадки сватання до дівчини з незнайомої родини були вкрай рідкісними. Упродовж століть вибір пари шляхтича-

ми узгоджувався з усталеними дружніми або ворожими стосунками між цими привілейованими родами. Так, Левковські охоче одружувались із Верповськими та Стоцькими, але ворогували з Невмержицькими. Одруження з мужиками траплялося вкрай рідко і призводило до втрати права на посаг та спадок[11].

Досягнення шлюбної угоди в регіоні позначене найчастіше терміном *змовини*, рідше *запітки*. Влаштовувалося свято з музикою, співами, танцями, а обдаровування мало урочисто-обрядовий характер, наближений до весілля. Найчастіше склад учасників *змовин* і весілля був однаковим. Упродовж другої половини XX ст. передвесільна частина зазнала певних змін. Це стосується насамперед сватання та святкування згоди, які злилися в єдине ціле. *Печоглядини, розгляди* у молодого практично відійшли.

Щодо *заручин*, скажемо лише, що, на нашу думку, цей етап пов'язаний, насамперед, з першим (дошлюбним) посадом молодих, їх ритуальним з'єднанням (ідеться про єднання рук), а отже клятвою. Відсутність його у передшлюбній частині весілля околичної шляхти дала підстави Кравченку стверджувати, що у шляхти *заручин* не буває. Натомість він фіксує широко відомі у Центральному Поліссі *пироги*[12]. В цьому випадку кульмінаційним моментом є відвідини хати молодої нареченим із родичами напередодні весілля. Вони приносять п'ять пирогів, чотири з яких залишають, а один забирають. Традиція носіння пирогів простежується також у родильній обрядовості краю і є суто народною формою пригощання, яке здійснюється за формулою дар за дар. Пиріг у цьому випадку є усособленням людини, її ритуальним субститутом.

Окремим етапом весільного ритуалу було виготовлення печива, насамперед короваю. Головним днем для цього була субота. Локально збереженою, зокрема серед шляхти, є традиція випікання короваю у жіночі дні (середу або п'ятницю) для дівчини та в чоловічі (вівторок, четвер) для хлопця (с. Каленське, Бехи, Базар Народицький р.). Кількість запрошених коровайниць, десь від 2 до 7, свідчила про масштаби весілля, а також про кількість частин, на які ділилось замішане тісто. На південь від Коростеня парна чи непарна кількість жінок при замішуванні тіста не мала значення, на північ від нього усталеним був принцип непарності як чинів, так і атрибутів.

В означених районах коровай випікався у хатах молодого та молодої. Він завжди був круглим, мав багатошарову структуру. Нижній шар випікався переважно з прісного житнього тіста, в одному випадку фіксуємо додавання до нього меду (с. Мелені). Ця частина короваю має кілька назв — *корж* (с. Недашки, Іванівка Малинський, Рубежівка, Гута-Мар'ятин Народицький р.), *подошва* (с. Українка Малинський, Обиходи Коростенський р.), *дно* (с. Мелені, Купеч, Ходаки Коростенський р.). Остання лексема присутня в місцевому пісенному фольклорі, що засвідчило її важливість в загальній структурі короваю:

Сам Бог денце місить
А Пречистая світить
Анголі помагають
Нашому короваю.

Нижній шар завжди формувала *(виробляла)* старша коровайниця. На нього найчастіше сипали овес або сім'я конопель (с. Каленське), ячмінь (с. Недашки), зрідка жито (с. Рубежівка). В окремих селах фіксується мотивація цього акту: *"В коровай сипали овес і гроші, шоб брикали молоді, як коні"* (с. Бехи). У шарах середньої частини традиційно запікали цілі яйця. Верхній шар мав однорідну систему прикрас — центральний хрест, шишки по всій поверхні, *коса* по колу. В центрі — велика шишка або пара птахів. Часто кількість шишок-прикрас відповідала кількості сирих яєць, закладених у коровай.

Короваю, мій раю,
Я ж тебе убіраю
Да йу коло
Да ізверчаний,
Да у коло да укручаний,
В середині да із шишечкою (с. Мелені)

Окрім короваю, випікався довгий пиріг, прикрашений рядом шишок. У Бехах на поч. XX ст. пиріг мав назву *батько*, яка у наші дні тут не фіксується. Він призначався для розподілу між обома родами в завершальній частині весілля[13]. Порційне печиво для *кликання* виготовляли у вигляді пиріжків без начинки або квіток-шишок (с. Базар, Каленське, Недашки, Вишевичі, Вирва Радомишльський р.). На південь від Коростеня для молодих робили парне печиво (с. Щорсівка Коростенський р.). Суто шляхетською традицією у регіоні було випікання особливого виду весільного порційного печива — *п'ірників*. Його готували до приїзду свах у молодого для обдаровування роду наре-

ченої. *П'ірники* формувались у вигляді ромба з медового тіста (с. Бехи, Мелені). Етимологія лексеми до кінця не з'ясована. Існує версія про зв'язок її з Перуном. В місцевій же говірці слово *п'ерить* має сороміцький відтінок і вживається в розумінні тілесного кохання[14]. В ряді сіл цієї групи *п'ірники* втрачають ритуальне значення, переходять у ранг звичайного здобного печива з солодкою начинкою (с. Каленське). У шляхти вони виготовляються і під час поховання неодруженої молоді.

Випікання весільного печива передбачало акт попереднього вимітання печі. Цю дію виконував чоловік (с. Рубежівка, Обиходи, Буки, Малинський, Меделівка, Радомишльський р.) або старша коровайниця (с. Вишевичі, Іванівка, Каленське). Часом участь чоловіка обмежувалась лише загляданням у піч перед всаджуванням короваю: *"Уже як у піч садиш, то підманюєш мужика, шоб у піч заглянув да як угнеш його коцюбою, а яке ти маєш право тут бути, твоє тут не діло, але треба, шоб заглянув"* (с. Меделівка)[15]. Садовила коровай у піч старша короваййниця з допомогою іще однієї жінки. Після закінчення обрядодій з тістом, об'єктом ритуальної уваги ставали пікна діжа та хлібна лопата. В одному випадку порожню діжу ставили на ослін. Вона могла бути накрита *настольником,* перев'язаним червоною *лєнтою* або *крайкою.* Зверху клали хлібину. Діжу підіймали до стелі (с. Любовичі Малинський р., Обиходи) або ходили навколо неї (с. Будо-Вороб'ї, Іванівка). У селах, де обрядодії з діжею не фіксуються, її заміняла пікна лопата. Нею хрестили хату (піч) після всаджування короваю (с. Українка, Візня, Каленське). *"При цьому кожну сваху по голові сапують, бо ж сваха" (с.* Каленське). З лопатою танцювали, тричі стукали нею в *ушак* (одвірок): *"Лопатою стукали в ушак, потом об землю, шоб вісокій коровай рос. А в двері стукають, шоб стольклі дітей було"* (с. Каленське).

Посадивши коровай, влаштовували частування, куди, крім короваййниць, дозволялось закликати їхніх чоловіків та дружок. Спільна трапеза при короваї, що також мала назву *на коровай,* як правило, тривала, доки він не спечеться і завершувалась його прибиранням калиною та барвінком. Калина клалась по верху гілочками, барвінок сплітався у вінок, яким оперізувався коровай: *"Короваю, мій раю, я ж тебе убіраю, убіраю я квєткой, шоб любилися детки".* Ці рослини в регіоні наділені відповідною символікою: *"Барвінок — для життя доброго, а калина — чесність"* (с. Буки). Символіка чесності і краси, втілена у калині, присутня і в місцевому пісенному фольклорі. Винятком було село Каленське, де на коровай не клали жодної рослини. Після прибирання коровай, викладений на віку від пікної діжі, заносили до комори. Ця дія мала ритуальне значення: *"Запрегаймо, запрегаймо воли та корови, та повезем, та повезем, коровай до комори".*

Отже, на території локалізації шляхетських сіл коровай завжди виготовлявся круглим, довгий час житнім (до серед. XX ст.). Традиційна його структура — тришарова. Обов'язкові атрибути: зерно, гроші, цілі яйця. Традиційні прикраси з тіста — шишки, хрест, коса *(обруч).* Майже в усіх обстежених селах фіксується лексема *коровай,* поодиноко *короваль* (с. Візня). В окремих селах, розташованих південніше м. Малина, лексему *коровай* заміняє *калач* (останній зберігає всі ознаки короваю). Найменша варіантність весільного печива фіксується на півночі окресленої території. Це круглий коровай і довгий пиріг, що мають суто ритуальну функцію. На півдні печуться також порційні шишки, *пирожки, качечки,* круглий калач з отвором всередині для молодої (с. Мелені). Лише в шляхетських селах побутують *п'ірники.*

На означеній території всі шлюбні символи виготовлялись у переддень весілля. Північніше р. Вуж їх виготовлення знаменувало початок власне шлюбу і припадало на неділю. Шлюбними символами, крім короваю, тут були свіча та весільне деревце. Свічу сукали жінки (короваййниці) після всаджування короваю у піч. Готову свічу також треба було прибрати. Для цього наліплювали барвінок, перев'язували всю свічу навхрест червоною ниткою. В окремих селах до барвінку додавали калину (с. Обиходи). Весільного деревця, як такого, у шляхти не було, тут плели *вінки.* Вони виготовлялись світилками молодого для дружок із барвінку (с. Можари, Пехоцьке, Думінське, Магдин Овруцький р.) або шилися з тканини (с. Каленське, Мелені). Винятком є село Можари, де виготовлялися і вінки, і деревце. Вінки, як весільний атрибут, засвідчені і місцевим пісенним фольклором: *"А в Кієві венкі вили, а в Меленях повевали, дружечкам роздавали"*

(с. Мелені). У випадку великої кількості дружок вінки несли на спеціально підготовленій розгалуженій тичці. Такий спосіб носіння побутував у межиріччі Вужа та Тетерева. Північніше, де дружок брали лише пару, вінки (три) несли *зв'язком* і підносили на тарілці.

Весілля, власне його шлюбна частина, відбувалось у регіоні в неділю. У цей день послідовно здійснювались церковне вінчання і народний обряд. Перше пов'язане з *убиранням* молодої, ритуально акцентованим на одяганні головного убору, пришиванням квіток до шапок, а також на груди молодому і боярам; поїздкою до церкви та поверненням до молодої[16]. Молода у дорогу обов'язково наділялася предметами апотропейного характеру (мак або залізо)[17]. Під час повернення з церкви вона виявляла смиренність та шанобливе ставлення до кожного, хто вітав її дорогою: *"Похилеє деревечко похилися, Покорнеє да дитятко, поклонися"* (с. Мелені).

Визначені етапи пов'язані з благословенням молодих та їх зупинками по дорозі. По приході до молодої, традиційним було годування молодих медом на порозі або у хаті за столом.

Народний обряд шлюбування розпочинався після вінчання і був відокремлений від останнього поверненням молодого до хати для формування весільного поїзда, який вирушав по молоду. У цій частині весільної драми увага акцентована на діях свах. Останні розпочинали дійство перед порогом хати молодої з'єднанням родових свічок. Саме в цей момент у родових селах шляхти відбувалось так зване *здавання* описаних вище вінків. Потрапивши у двір, весільні молодого дають дружкам вінки, а ті в обмін — хусточки:

Не дивуйте, маршалочки,
Шо короткіє подарочки —
Нова нива не вродила,
Стара мати не зробила,
А я молоденька,
Гуляти раденька (с. Мелені)

Молоду при цьому садовили у дворі на ослоні, застеленому килимом. Їй призначався найкращий вінок (с. Бехи). Перед відходом дружок з весілля їхні вінки рвали і кидали на неодружену молодь для швидшого її пошлюблення. Вінок молодої зберігався і після весілля.

Першим актом весільної дії у хаті молодої був посад молодих. У шляхти він пов'язаний не з кожухом, а з килимом, що, як ритуальний атрибут, присутній у всіх трьох частинах родинного циклу — народинах, весіллі, похороні. Семіотично кожух і килим рівнозначні. Килим у ролі атрибута правової функції відомий у політичному спілкуванні давньоруських князів. У них, як і в народній традиції, сидіння на одному килимі було знаком єднання[18]. Ритуальне єднання молодих через посад семіотично поєднувалось із наступною зміною зачіски молодої, як ознаки її нового соціального статусу. Зміна зачіски, визначена в регіоні етапом *завивання* або *розбирання,* здійснювалась парою родичок, по одній від кожного роду *(завивальниці, завивалки).* *Завивання* проходило у два етапи. Перший передбачав накладання на голову дівчині намітки-*завивала.* Цей вид весільного покривала в місцевій пам'яті зберігся лише в північній частині регіону вище течії р. Вуж. У межиріччі Вужа та Тетерева іще на поч. XX ст. для цього використовували велику хустку, а термін *завивало* зберігся лише у пісенному фольклорі. Другий етап відбувався у свекрухи, яка, знявши *завивало,* зав'язувала невістку хусткою. *Завивання* у молодої завершувалось стрибанням *жінок-завивальниць* через стіл, що символізувало чесність молодої, побажання *веселого* життя (с. Іванівка) або лідерство у сімейних стосунках котрогось із молодих (с. Рубежівка).

Покривання нареченої відбувалось на хлібі: "Кладут бохон, молода на тей хліб кладе свої руки і склоняє голову, свахи з обох рук знімають венка і чіпляють за образи. Молодій на голову накладають венка, що принесли маршалки, зав'язують до голови красною лентою, щоб з голови не злазили хустка і кімбалка. Завивали на ослоні на килимі. Голову молодої посипали житом, кропили водою. Молодиці закручують коси на кібалку, надівають чіпця і зав'язують на молодицю"[19]. У регіоні відомі два варіанти зав'язування *на молодицю* — виведення та закріплення кінців над лобом (с. Бехи), зав'язування *пуд бороду* (с. Михайлівка Коростенський р.) або їх поєднання (с. Купеч). Загальною ознакою чесності у регіоні є червона стрічка, що зав'язувалась молодій по хустці після виходу молодих з комори.

Коровай ділили головні розпорядники весілля — дружки. Молодим діставалася центральна його частина, рідше крайчик або лише крихти. Нижня, як і скрізь в Україні, віддавалась музикам. Коровайне *дно,* запечені в ньому яйця та гроші наділялися надзвичайни-

ми властивостями. *Дно* та яйця баби намагаються взяти, *"шоб живот їм не болів, шоб зимою не спати, а довго прясти"* (с. Каленське), гроші або просто коровайний шматочок вважались щасливими для торгу, тому, їдучи на базар, їх клали в кишеню (Коростенщина).

Весільний опис поч. XX ст. з Бехів засвідчує, що в недалекому минулому коровай молодої ділили лише назавтра після взаємного перезивання (гостювання) родичів молодої. Це пов'язано з давніми уявленнями. З погляду структури, бачимо, що весільне дійство в родинах молодого і молодої проходить цілком окремо і що етап *перезви* відбувається не у повесільній частині, а у власне шлюбній. Другим важливим фактом є розподіл короваю молодої на другий день весілля, з чого випливає, що обряд комори (дефлорація нареченої) відбувався на її території і був елементом уксорилокального типу обрядового здійснення шлюбу. Отже, в давньому варіанті весільне дійство зберігає послідовність: посад — завивання — комора — коровай (розподіл). Слід зазначити, що дарування у шляхти відбувалось лише через покладання на коровай.

Переїзд до молодого передбачав благословення молодих, трикратний обхід столу та відв'язування образу для молодої. Часом у цій частині дійства спостерігаємо торгування скрині молодої її братом та одруженими родичками *(закосянками)*. Однак найчастіше викуп за скриню брався вже у дворі молодого. Тут зазначимо, що шляхта першою у краї ввела до обряду скрині замість бодень, а також чоботи, як весільний подарунок молодого нареченій та її матері. Від'їзд у дорогу для молодої пов'язаний з трикратним виходом у сіни і поверненням назад[20]. Спостерігаємо також практику повернення з дороги молодого для запрошення до себе тестів. Інколи для легкої дороги молодій, яка виїжджала до свекрухи, радили не озиратися назад (с. Мелені).

У піснях, які співають дорогою до молодого, наречена порівнюється з птахом: *"Прилетіла пава, серед двору впала..."* (с. Горинь), або з куницею. До найдавніших належить порівняння молодої зі ступою. Остання, як весільний атрибут, репрезентує жіноче начало. В селі Меленях, наприклад, співають:

Виправляйте, не гайте,
Бо з вечора ночка темна,
Бо з вечора ночка темна,
Нам дорога не близька,
Да дали нам подушку
Як грецьку галушку,
Да й та з воза впала,
Коників попужала,
А коники тупу да тупу,
Да виїздили ступу,
То не ступа, то колодиця,
То не дівка, то молодиця

В цьому ж селі існувала традиція неодруженому парубкові на масляному тижні чіпляти на спину не відому скрізь колодку, а саме ступу, замість незнайденої ним жінки. Навколо ступи також водили (вінчали) *ряджених* молодих під час *одруження батьков* і товкли в ній сажу/воду, якщо молода *нечесна* (с. Сновидовичі Рокитнівський р. Рівненська обл.).

Суцільною традицією в регіоні, було запалювання вогню у воротях свекрухи, що пов'язувалося з його очисною функцією, проте шляхта часто уникала цього акту (с. Купеч). У хаті обов'язковим вважалось розвішування закосянами або самою молодою привезених тканин. Шляхтянки як частину посагу привозили бодай один килим (с. Бехи, Мелені, Михайлівка). Завершенням шлюбної (санкціонуючої) частини весілля був розподіл короваю молодого.

Повесільна частина передбачала так зване *одруження батьків,* яке влаштовувалося у зв'язку з весіллям останньої дитини *(за останньою дитиною).* У шляхти воно відбувалось у формі подяки дітей, яких батьки зростили та відправили у самостійне життя, і мало характер урочистого чествування, під час якого батьків піднімали догори, посадивши на ослін. У Бехах описаний обряд мав назву *бити комина:* "За останньою дитиною в кінці весілля білі коміна кіямі. Хазяін ставить могорич. Після частування його ведуть на тік, стелють килима, гойдають його, піднімають догори, співають "многая літа", хазяйку гойдають в коморі"[21]. Дітей, що стояли у ряд, батьки благословляли, наділяючи кожного хлібиною: *"За останньою дитиною казали, шо мати оддає послєдній хліб. Усіх одружених дітей ставили в ряд і обсилали хлібом"* (с. Михайлівка). На Овруччині серед шляхти поширеним було на завершення весільного дійства *"ходити по посудок"* (с. Левковичі). Це стосувалося найближчих родичів, які зносились на весілля посудом.

Завершальним акордом весілля вважалися відвідини батьків молодої у наступну по весіллі неділю, які мали назву *пироги.* Останні обов'язково приносили з собою. Ці відвідини

батьків були першими для молодої після її переходу у стан пошлюбленої жінки. Нарешті розходились з весілля, пройшовши двір по *рабчунах* (ряднах) на колінах і на знак прощання за воротами випивали чарку (с. Недашки).

Як бачимо, весільний ритуал околичної шляхти типологічно пов'язаний з регіональним і українським весіллям. Водночас тут спостерігаємо найбільшу кількість локальних особливостей, пов'язаних, зокрема, з такими атрибутами, як килим замість посадного кожуха, вінок, як символ весільної вічнозеленої рослини, п'ірник, як ритуально позначене печиво, відсутність весільного деревця. Очевидно, що ця відмінність не порушує загальної семіотики обряду, а лише створює його варіантність, як атрибутивну, так і акціональну. В цьому сенсі килим, як атрибут посаду, є предметом семантично спорідненим з кожухом, темою хутра, вовни та їх зв'язку з добробутом. Вінок не є абсолютним субститутом весільного деревця, але, безумовно, володіє ознаками сакральної вічнозеленої рослини, яка несе життя та плідність. Ця тема особливо відчутна в обрядодіях розривання вінків на весіллі. Водночас, виготовлення цих атрибутів із тканини майже повністю позбавляє їх ритуально-рольової функції. *П'ірник*, що в історичній пам'яті респондентів зберігся до нашого часу, як і коровай, має *кликальну* функцію ритуального дару із медового тіста. Натомість, у весіллі шляхти як ритуальна їжа відсутня загальнопоширена у регіоні пшоняна каша. Виявлені особливості дають можливість стверджувати, що святкова їжа околичної шляхти засвідчує лише традицію печеного хліба, стадіально пізнішого за варено-круп'яну страву.

Весільний обряд шляхти містить меншу кількість архаїчних реліктових елементів, здійснення яких, на думку родової шляхти, було виявом низького культурного рівня. У цих селах рано відбувається і руйнування традиційної структури коровайного хліба. Він стає одношаровим, прямокутним (у зв'язку з використанням дека відповідної форми) у вигляді спечених рядами шишок (с. Мелені, Щорсівка). Зрозуміло, що такий коровай втрачає свою первинну знаковість[22].

Київ

1. АЮЗР. – К., 1867. – Ч. 4. – Т. 1.

2. *Теодорович Н. И.* Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. – Почаев, 1888; *Клепатский Р. И.* Очерки по истории Киевской земли. Литовский период. – Одесса, 1912. – Т. 1.

3. *Черв'як К.* Шляхта околична на Коростенщині. – К., 1927.

4. *Яковенко Н.* Українська шляхта з кінця XIV–XVII ст. – К., 1993. Упродовж багатьох років питання життя шляхти на Коростенщині вивчає місцевий краєзнавець М Брицун. Див. *Брицун-Ходак М.* Шляхта околична. – Коростень, 2002.

5. *Томашевський А. П.* Населення Східної Волині (V–XIII ст. н. е.) (система заселення, екологія, господарство). – К., 1993. – С. 31.

6. Рукописний фонд Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського (далі РФ ІМФЕ. – *І. Н.*) ф. 15–3. – Од. зб. 214. – Арк. 97.

7. *Романюк П. Ф.* Поліське весілля: обряд і лексика / Полісся: мова, культура, історія. Матеріали міжнародної конференції. – К., 1996. – С. 110.

8. РФ ІМФЕ. Ф. 15–3. – Од. зб. 158. – Арк. 21.

9. РФ ІМФЕ. Ф. 15–3. – Од. зб. 214. – Арк. 106–108.

10. РФ ІМФЕ. Ф. 15–3. – Од. зб. 158. – Арк. 7.

11. Із матеріалів етнографічної експедиції автора в Овруцький р-н Житомирської обл. (2001 р.). Архів Державного Музею народної архітектури та побуту України (ДМНАПУ).

12. РФ ІМФЕ. Ф. 15–3. – Од. зб. 214. – Арк. 108.

13. РФ ІМФЕ. Ф. 15–3. – Од. зб. 158. – Арк. 81

14. Дієслово *perieti* історики також фіксують в литовській мові, де воно має аналогічне значення – виробляти з допомогою теплоти, народжувати. Існує версія про походження імені Перун від санскритського кореня par в значені того, хто народжує. Див. *Теодорович Н. И.* Историко-статистическое описание... – С. 371.

15. Запис здійснено аспіранткою КДУ ім. Т. Г. Шевченка Мандебурою О. С. у серпні 1996 р. в складі історико-культурної експедиції при МНС України.

16. В шляхетських селах до наших днів збереглася пам'ять про барвінковий вінок молодої – с. Каленське.

17. РФ ІМФЕ6 Ф. 15–3. – Од. зб. 158. – Арк. 44.

18. *Писаренко Ю. Г.* "На одином ковре": про символ "братерства" князів на Русі // А сє єго срєбро: Збірник праць на пошану чл.-кореспондента НАН України М. Ф. Котляра з нагоди його 70-річчя. – К.: Інститут історії України НАН України, 2002. – С. 99–104.

19. РФ ІМФЕ6 Ф. 15–3. – Од. зб. 158. – Арк. 68.

20. *Там само.* – Арк. 74.

21. *Там само.* – Арк. 37–39.

22. Серед 28 згадуваних у статті сіл 14 є шляхетськими, серед них Бехи, Верпа, Думінське, Каленське, Купеч, Левковичі, Магдин, Мелені, Михайлівка, Можари, Недашки, Пехоцьке, Ходаки, Щорсівка.

ФУНКЦІОНАЛЬНЕ ЗНАЧЕННЯ ПОЛІСЬКОГО ВЕСІЛЬНОГО ПЕЧИВА

Людмила ВОЙТЮК

Весілля в житті людини є тією подією, яка обставлена великою кількістю атрибутів і серед них значне місце займають атрибути кулінарного коду. Основним таким атрибутом є коровай, але окрім нього у весільній обрядовості побутує і ряд інших хлібобулочних виробів, які за своїм значенням не поступаються йому.

Другим весільним атрибутом кулінарного коду після короваю по всій Україні були "**шишки**". Назва даного обрядового печива походить від його схожості із сосновою шишкою. Сосна ж у народних віруваннях українців була символом життєвої сили, плодючості і в той же час слугувала оберегом від нечистої сили. Шишка цього дерева завдяки своїй формі вважалась фалічним символом, який уособлював чоловічу силу, потенцію. У весільній обрядовості символічне навантаження соснової шишки переносилось на порційне обрядове печиво — шишки.

Як свідчать матеріали середини XIX століття, шишки виготовлялися за декілька днів до весілля родичами як в молодого, так і в молодої. Це зумовлено тим, що молода ходила запрошувати жінок на коровай з шишкою [14, с. 261]. Крім цього, саме в переддень весілля, коли виробляли коровай, як молода, так і молодий запрошували на весілля гостей, лишаючи їм шишку.

В тих населених пунктах, де запрошення на весілля відбувалося без обрядового печива, шишки виготовляли разом з короваєм.

З часом традиція пекти шишки за день до виготовлення короваю зникла. Їх почали виготовляти в один день з короваєм. На Поліссі цим обрядовим печивом займалися всі інші жінки, які були присутні на коровайному обряді, тоді як основні коровайниці були зайняті біля короваю. Залучення коровайниць до виготовлення шишок мало на меті передати молодому подружжю, а також всім тим, кого ним обдаровували, всі найкращі якості сімейного життя. Адже до кола коровайниць брали лише жінок продуктивного віку, які перебували у першому шлюбі, жили в злагоді зі своїми чоловіками і мали дітей [1, с. 108]. Але, не дивлячись на це, на Чернігівщині до цієї справи могли залучатися і дівчата, які сходилися на прощальний вечір до молодої.

Наприкінці XIX ст. шишки виготовляли частково з пшеничного, частково з житнього борошна, в той час як для короваю намагалися брати пшеничне борошно [3, с. 82]. Згодом шишки стали пекти з того ж самого тіста, що й коровай. По всій Україні виготовлення вищезгаданого печива супроводжувалося коровайницькими піснями, але таких церемоній, як при виготовленні короваю, не відбувалося:

Пшенице-ярице, неподобонька твоя
У стозі літовати, і в засіці зимовати;
Подобонька твоя нам шишки бгати.
Бгайте шишечки дрібненько
І попечіте хорошенько [14, с. 261].

Робили шишки на більшій території України переважно в такий спосіб. Коровайне тісто розкачували коржем і різали на смуги шириною 7—8 см. Ці смужки підрізали з одного боку ножем, загортали в качалочку так, щоб один бік лишався гладким (це був низ), другий же, порізаний, розпускався квіткою — це був верх шишки [2, с. 96] (рис. 1). Поряд з вищезгаданою і найбільш поширеною формою шишки на території Полісся побутували й інші. Так на Східному Поліссі (с. Землянка Глухівського пов. Чернігівської губ.) шишками називали невеличкі хлібці з одним або двома голубками наліпленими зверху. Їх інколи могли обмальовувати червоною фарбою [3, с. 87] (рис. 2). Використання червоного кольору у весільній обрядовості не є випадковим, адже у світовій культурі він є кольором божества плідності, крім того у слов'янській культурі символізував незайманість та цноту нареченої. Наявність червоного кольору на шишці мала збільшити її магічні властивості, які наділяли людину життєвою силою та плідністю.

Одночасно з назвою "шишка" в деяких районах Полісся побутували й інші локальні назви. На Східному Поліссі шишку могли називати "**перепійцем**" (Чернігівщина), "**перепуйцем**" (Сумщина) — це був невеличкий хліб з шишкою зверху [4, с. 14] (рис. 3), "**кренделем**" — маленька пампушка [5]. В північно-західних районах Полісся (Зарічненський р-н Рівненської обл.) шишкою називали "**коровайчик**" — маленький круглий хліб з квіткою зверху або й без прикрас [6] (рис. 4).

Випікалися шишки разом з короваєм, якщо було місце, а як ні — то після нього.

Ритуальне призначення шишок полягало перш за все в обдаровуванні коровайниць та дітей і не передбачало взаємного обдаровування. Відбувалось воно того ж дня, коли випікали коровай. Коровайниць обдаровувала мати перед тим, як вони мали йти додому і шишки були своєрідною дякою за їхню роботу. На Житомирщині (с. Чоповичі Малинського р-ну) при обдаровуванні шишками співали:

Коровайници п'яни
Все тісто покрали
Хто в міх, хто в кишеню
Своєм деткам на вечерю [7].

На Чернігівщині (с. Прохори Борзненського пов.) на початку XX ст. обдаровування дітей шишками називалось "**хватать коровай**". Одна з коровайниць шишки у решеті виносила у сіни дітям, яких багато збиралось із різних кутків. Діти кидалися до жінки і діставали шишки, а коровайниця піднімала решето і не давала. Рідко яка жінка вистоювала на ногах, а то й повалювали її, а шишки розхватували [8, с. 87]. Обдаровування дітей шишками мало магічне значення і було спрямоване на їх народжуваність у молодого подружжя в майбутньому.

Крім обдаровування коровайниць та дітей, на Східному Поліссі шишки служили, як зазначалося вище, для запрошення жінок на коровай та гостей на весілля. Молода і дружка від родини молодої, (молодий і боярин — молодого) з шишками ходили по селу і запрошували: "Просили батько, мати і я прошу на хліб, на сіль, на весілля". При цьому запрошеному лишали шишку, і він не мав права відмовити молодим [9, с. 96].

Шишку інколи брала з собою молода йдучи до комори в першу шлюбну ніч (с. Британи Борзненського пов. Чернігівської губ.) [10, с. 12]. В даному випадку шишка теж мала магічне навантаження і її наявність під час першої шлюбної ночі була направлена на забезпечення плодючості молодих. Адже фігурка шишки як в українській, так і в білоруській, традиціях має фалічну символіку [19, с. 462].

Подекуди на Центральному (с. Недашки Малинського р-ну Житомирської обл.) та Східному Поліссі (с. Камінь Кролевецького р-ну Сумської обл.) шишки слугували також для обдаровування всіх запрошених під час ділення короваю: разом з шматком короваю на тарілку клали і шишку [11; 12, № 9, с. 16]. На Волині (с. Борки Любешівського р-ну) шишки роздавали в день весілля родичам [13, с. 51]. На Рівнинщині (с. Острівськ Зарічненського р-ну) коровайчики (шишки) роздавали під час ділення короваю батьку й матері. В даному випадку всі, кого обносили шишками, обдаровували молодих подарунками. Ще на початку XX ст. це були земельний наділ, худоба, кури , гуси, домоткане полотно, хустки, "крам" (купований матеріал для пошиття одягу), гроші. З часом вищезгадані подарунки почали замінюватися виробами легкої промисловості та грошима. Подарунок в першу чергу залежав від близькості родичання: найближчі родичі дарували більш цінні речі, дальні — дешевші. Хоч дане взаємне обдаровування між молодими та гостями не було адекватним, але було глибоко символічним, адже хліб в нашого народу був найбільшою святинею. В основі роздачі шишок відомий етнограф Д. К. Зеленін вбачав магічне забезпечення достатку і плодючості [15, с. 338].

На території Українського Полісся побутувало також весільне обрядове печиво відмінне за своєю формою від шишок, але подібне за своїм функціональним значенням. Найчастіше це було печиво з коровайного тіста у формі пташки та печиво геометричної форми. Готувалося воно як і шишки жіноцтвом за день до випечення короваю чи одночасно з ним — це залежало від місцевих традицій.

В окремих селах Чернігівщини печиво у формі пташки називали "**соловейчиками**"; на Київщині — "**жайворонками**" або "**голубами**"; на Житомирщині (с. Меделівка, Ворсівка Радомишльського р-ну) — "**качечками**" [17, с. 109]; на Рівненщині — "**зозульками**", а на Волині "**гусками**" [18, с. 40] (рис. 5). В народних уявленнях голуб, соловей, жайворонок є чистим святим Божим птахом [20, с. 515]. Крім цього, такі птахи, як голуби, гуси, качки наділялися шлюбною символікою. Деякі дослідники вбачали у символічному мотивуванні пташиних образів відображення особливостей поведінки і співвідношення їх у природі, яке переноситься на людей чи приписується їм у певних обрядових ситуаціях [26, с. 23]. Виходячи з цього, можна зробити припущення, що печиво у формі птаха символізувало чистоту молодих, їх вірність та любов один до одного, довгий і щасливий шлюб.

Не дивлячись на різноманітність назв весільного печива у формі пташки, робилося воно

декількома способами. Так спосіб виготовлення **"зозульок"** на Рівненщині мав два варіанти. Смугу тіста з одного краю розрізували на три рівні частини і це був хвіст. З іншого краю приліплювалася голівка, а до неї дзьобик. Там де мала бути шия — тісто трохи збиралося і пташка виходила з піднятою головою (рис. 6). В другому випадку смугу тіста теж розрізали на три смужки більш ніж до середини, а на інший край приліплювалася голівка. Потім дві бокові смужечки тіста закладали одна на одну і таким чином пташка "піднімалася". Ці бокові смужки були крильцями, а середня — хвостиком. Щоб додати зозульці довершеності, кожну смужечку скраю підрізали [51] (рис. 7).

Процес вироблення **"жайворонків"** або **"голубів"** на Київщині відрізнявся від зозульок. Для цього печива розкачували дві довгенькі качалочки, які хрестоподібно клали одна поверх другої. Нижню качалочку обкручували навколо верхньої, направляючи при цьому її кінці одночасно вниз і в протилежні сторони — це були крильця. В процесі цього верхня частина виробу піднімалася і на неї приліплювали голівку. Її оздоблювали дзьобом з тіста та очками у вигляді заглиблень, зроблених ножем. Як і у випадку із зозульками, останнім моментом вироблення печива було розрізання краю крилець та хвостика на декілька частин (рис. 8).

В с. Осівці Брусилівського р-ну Житомирської обл. було зафіксовано випадок, коли качечку з тіста насаджували на паличку, обмотану тістом (рис. 9). Пекли її перед полум'ям у печі. Тісто для цього печива не обов'язково мало бути коровайним. Обрядовим призначенням качечок одночасно з шишками було обдаровування ними дітей. Крім цього, ці качечки на паличках втикали в лежень [27].

На території Полісся побутувало й інше печиво, яке виконувало ті чи інші функції шишок. Так Г. Т. Пашкова подає цікавий матеріал з села Бережниця Дубровицького р-ну що на Рівненщині: "...мати молодого чи молодої пекли ще "пірожки" або маленькі хлібці. Запрошуючи на весілля, молодий чи молода залишали запрошеним пиріжок чи хлібець. Якщо родичі жили в інших селах, хлібці для них передавали через своїх родичів або знайомих. Без цієї своєрідної "візитівки" на весілля не йшли [21, с. 50]".

Виготовляли на Поліссі іще деякі види печива, які, як і шишки, роздавали одночасно з короваєм усім запрошеним або лише близьким родичам. Так у Малинському та Коростеньському районах Житомирського Полісся побутувало весільне печиво під назвою **"пірник"** ("перник"). Назва печива походить від слова пряник. Випікати це печиво міг будь-хто. Часто це робили родичі або сусіди молодого і молодої, адже виготовляли їх в обох родинах. Випікали це печиво у великій кількості, тому починали пекти заздалегідь, починаючи з вівторка, середи і до п'ятниці. Робили пірники з солодкого тіста: додавали меду, а як не було, то цукор "перепалювали". Інколи до тіста додавали й родзинок. Тісто розкачували коржем і різали на смуги шириною 5—8 та 15—20 см. Потім ці смуги тіста різали навскіс так, щоб вийшло ромбоподібне печиво. Верх прикрашали квітами, листям з цього самого тіста, могли ще посипати маком [7] (рис. 10). В окремих селах Малинщини (Скурати) печиво такої самої форми та розміру, але прикрашене посередині "ялинкою" ("йолочкой"), називалось **"весельний пирог"** (рис. 11). Відмінним було також те, що випікали це печиво того дня як і коровай [22].

"Пірниками" ("перники", "весельнис пироги") "обсилали" рідню під час ділення короваю і вони відігравали роль подарунка від молодих. Печивом більшого розміру обдаровували рідних та хрещених батьків, а меншого — всіх інших гостей. Подекуди (с. Скурати, Малин, Житомир) обдаровували весельними пирогами лише близьких родичів. Разом зі шматками короваю давали стільки пирогів, скільки було членів родини. Для дорослих давали більші, а для дітей — менші.

Як свідчать матеріали початку XX ст., зібрані Василем Кравченком, в окремих селах Житомирщини пірниками молодого обсилали рід дівчини. Почесний обов'язок нести "коробок" з пірниками, двома тарілками, двома чарками, "настільниками" і горілкою покладався на свата. Обдаровування відбувалось так: маршалки наливали горілку в чарки, які ставили по одній на тарілку, сваха з боку молодого клала туди стільки перників, "скільки душ сем'ї рідні, яку обсилають [23, с. 66]".

На початку XX ст. на Житомирщині (с. Забріддя Левківська вол. Житомирський пов.) для обсилання роду призначалися **"марципани"**.

Мати до подарунка клала печиво, які разом з двома чарками горілки маршалок підносив тому чи іншому члену родини [24, с. 103]. У всіх вищезгаданих випадках обдаровування теж вступав в силу закон "дарунок-віддарунок", який присутній і при обдаровуванні шишками під час ділення короваю.

Варто зазначити ще те, що шишки побутували на всій території України. Крім цього, їх виготовляли і в сусідній Білорусії. Виготовлення печива у формі пташок більш характерне для північних та західних районів України. Побутувало воно й у Білорусії та Східній Польщі [20, с. 574]. Пірники випікали також в окремих населених пунктах Поділля [25, с. 65] та у Білорусії [21, с. 86].

Що ж до Українського Полісся, то поширення шишок тут можна позначити зі сходу регіону на захід по спадаючій. В районах Східного Полісся побутування шишок із тіста є найпоширенішим. На Західному Поліссі шишки виробляли зовсім іншої форми і були вони прикрасою короваю. Це — двопалі гілки обмотані смужкою тіста і прикрашені зеленню. Функції шишок тут виконувало печиво у формі пташки. На теренах Центрального Полісся зустрічається як перший, так і другий вид печива, крім цього, лише тут побутує таке обрядове порційне печиво як пірники.

Основним ритуальним призначенням шишок та іншого печива, яке виконувало їхні функції, було обдаровування коровайниць та дітей після виготовлення короваю та запрошення гостей на весільну гостину. Рідше шишки слугували подарунком під час ділення короваю, а наявність шишки в коморі під час першої шлюбної ночі мала поодинокі випадки.

Як шишки, так і інше вищезгадане порційне печиво, відігравали роль подарунка від молодих. Не дивлячись на те, що в більшості випадків молода, молодий чи господиня за шишку нічого відразу не отримували, в силу все-таки вступав закон "дарунок — віддарунок". Адже символічне печиво, яке могло уособлювати в собі прагнення багатства, щедрості, життєвої сили, плідності, не лишалося неприйнятим і не відданим. Йдучи на весілля, кожен брав з собою хлібину і подарунок або гроші.

1. *Войтюк Л. В.* Коровайний обряд на Поліссі // Народна творчість та етнографія. — 2004. — № 3. — С. 107–112.

2. *Артюх Л. Ф.* Українська народна кулінарія (Історико-етнографічне дослідження). — К., 1977.

3. *Литвинова-Бартош П.* Весільні обряди і звичаї у с. Землянці Глухівського повіту на Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. — Т. 3. — Львів, 1900. — С. 70–173.

4. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 1–6, од. зб. 684. 56 арк.

5. Записано від Мельниченко Тетяни Федорівни, 1952 р. н. Село Нове Залісся Бородянського р-ну Київської обл. (Переселена з с. Залісся Чорнобильського р-ну Київської обл.)

6. Записано від Надієвець Галини Антонівни, 1932 р. н. Село Острівськ Зарічненського р-ну Рівненської обл.

7. Записано від Старченко Надії Володимирівни, 1935 р. н. Село Чоповичі Малинського р-ну Житомирської обл.

8. *Коломийченко П.* Весілє в селі Прохорах Борзненського повіту в Чернігівщині // Матеріали до української етнології. — Львів, 1919. — Т. 9–10. — С. 81–118.

9. *Артюх Л. Ф.* Українська народна кулінарія (Історико-етнографічне дослідження). — К., 1977.

10. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 1–4, од. зб. 324. — 22 арк. + 5 арк. + 12 арк.

11. Записано від Недашківської Галини Михайлівни, 1916 р. н. Село Недашки Малинського р-ну Житомирської обл.

12. *Артюх Л. Ф.* Експедиція 1985 р. на Чернігівщину та Сумщину.

13. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 14–5, од. зб. 277. — 69 арк.

14. *Непитайленко К.* Мужицьке весилье // Киевские губернские ведомости. — 1858. — № 42. — С. 261–263.

15. *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. — М., 1991.

16. Записано від Козячук Теклі Данилівни, 1925 р. н. Село Бережниця Дубровицького р-ну Рівненської обл.

17. *Несен І. І.* Центральне Полісся в контексті етноареології (за матеріалами весільної обрядовості) // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. — К., 2004. — Вип. 4(7). — С. 105–113.

18. *Цвид-Гром О. П.* Традиційна символіка весільного фольклору Західного Полісся. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук. — Луцьк, 2000. — 222 с.

19. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под общей ред. Н. И. Толстого. — М., 1999. — Т. 2: Д–К (Крошки).

20. Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5-ти томах / Под ред. Н. И. Толстого. — М., 1995. — Т. 1: А-Г.

21. *Пашкова Г. Т.* Етнокультурні зв'язки українців та білорусів Полісся. на матеріалах весільної обрядовості. — К., 1978.

22. Записано від Сушицької Надії Іванівни, 1929 р. н. Село Скурати Малинського р-ну Житомирської обл.

23. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 15–3, од. зб. 158. — 266 арк.

24. *Кравченко В. Г.* Звичаї у с. Забридді та по деяких інших, недалеких від цього села місцевостях Житомирського повіту на Волині: Етнографічні матеріали, зібрані Кравченком Васильом. — Житомир, 1920.

25. Рукописні фонди ІМФЕ. Ф. 15–3, од. зб. 141. — 205 арк.

26. *Бернштам Т. А.* Орнитоморфная символика у восточных славян // Советская этнография. — 1982. — № 1. — С. 22–34.

27. Записано від Зівак Антоніни Дмитрівни, 1923 р. н., Онищенко Євгенії Марківни, 1928 р. н. Село Освіці Брусилівського р-ну Житомирської обл.

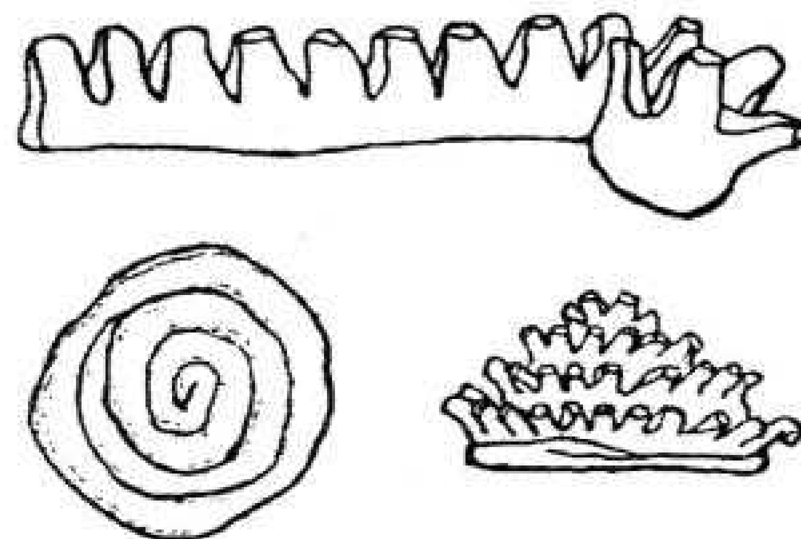


Рис. 1. Подається за: Заглада Н. Харчування в с. Старосіллі на Чернігівщині // Матеріяли до етнології: Матеріяли до монографії с. Старосілля. - К., 1931. - Т. III. - Табл. VI. 5, 6, 7.

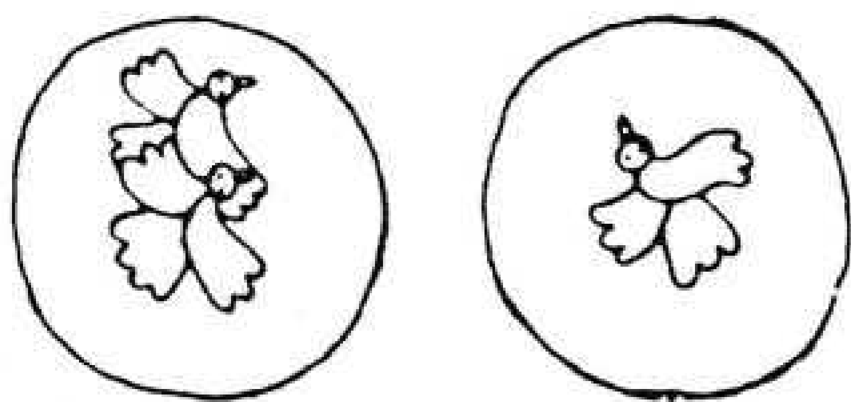


Рис. 2. Шишки. с. Землянка Глухівського пов. на Чернігівщині. 1900 р. Подається за: Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці Глухівського повіту на Чернігівщині // Матеріали до українсько-руської етнології. - Львів, 1900. - Т. 3. - С. 87.

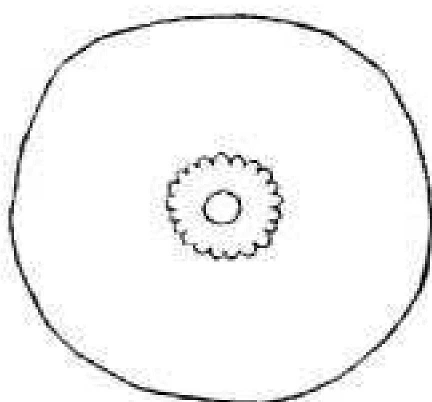


Рис. 3. Перепієць. с. Землянка Глухівського пов. на Чернігівщині. 1900 р. Подається за: Литвинова-Бартош П. Весільні обряди і звичаї у с. Землянці Глухівського повіту на Чернігівщині... - С. 87.

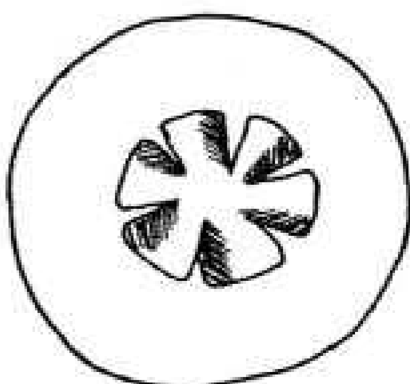


Рис. 4. Коровайчик.

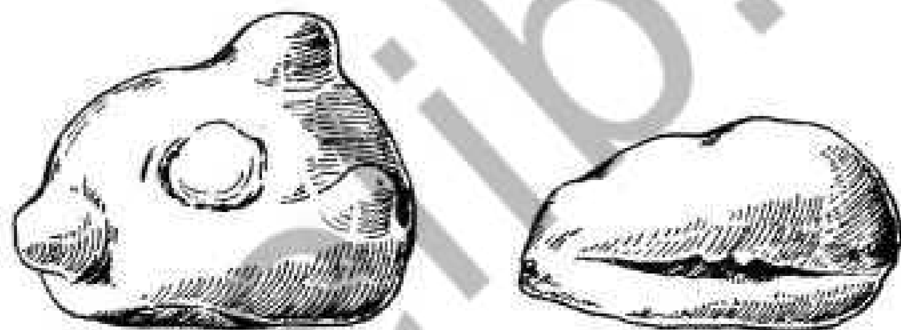


Рис. 5. Весільна гуска. Любомльський пов. Волинської губ. Початок XX ст. Подається за: Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди на Україні. - С. 48.

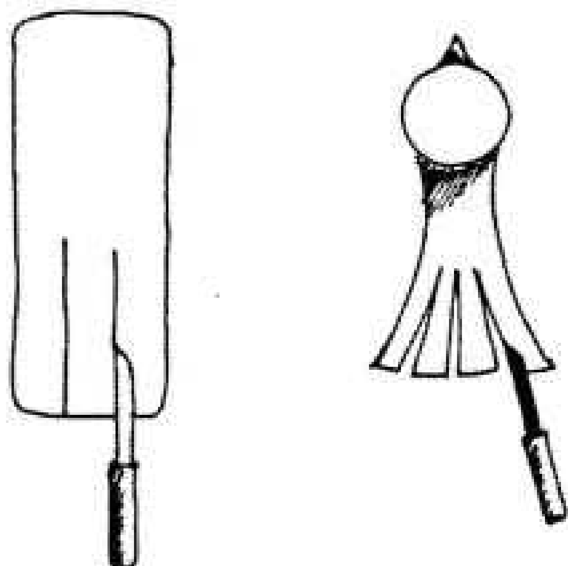


Рис. 6. Зозулька.

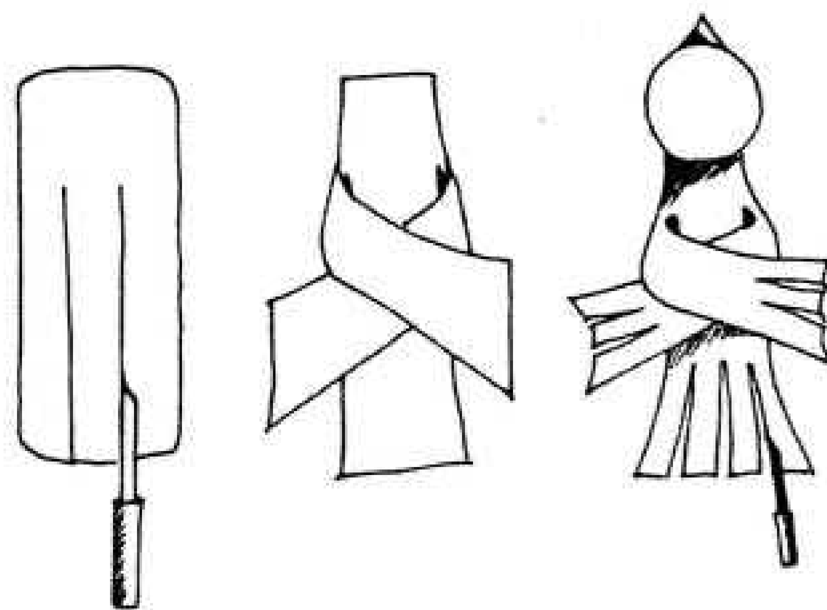


Рис. 7. Зозулька.

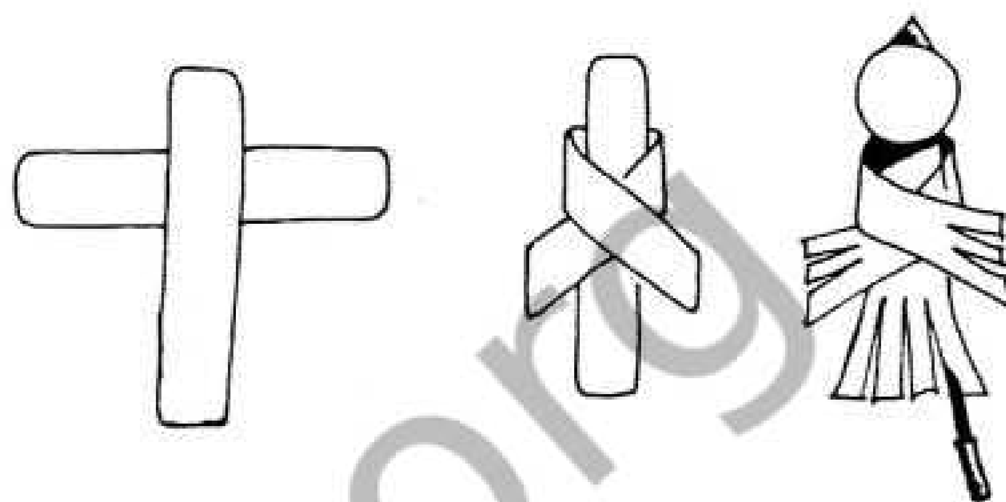


Рис. 8. Жайворонок.

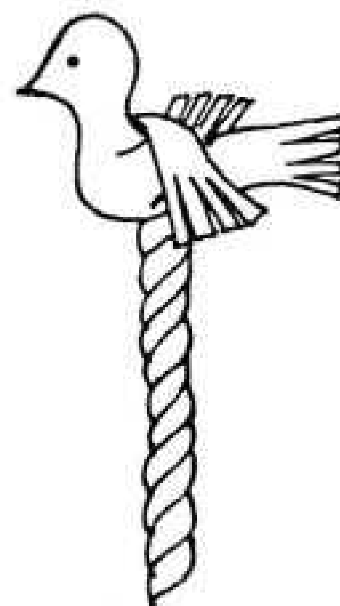


Рис. 9. Качечка.

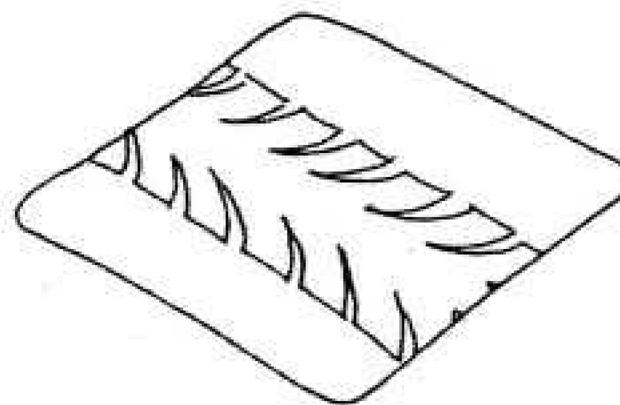


Рис. 10. Пірник.

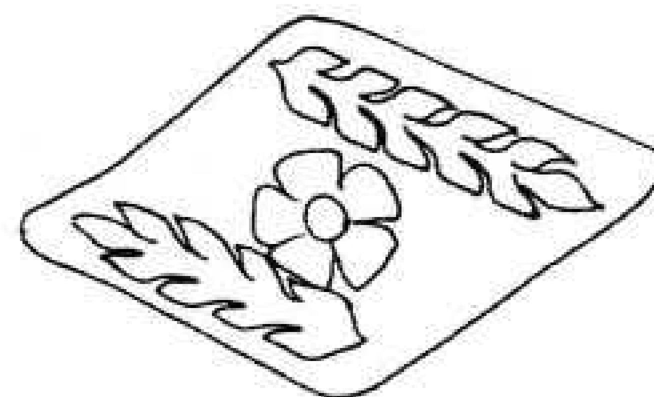


Рис. 11. Весельний пирог.

ЗМІСТОВНА ПРАЦЯ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ В ГАЛИЧИНІ

Ганна СОКІЛ

Григорій Дем'ян. Українська фольклористика в Галичині кінця XVIII – початку XIX ст. – Львів, 2004. – 224 с.

Актуальним завданням сучасної науки є створення фундаментального дослідження з історії української фольклористики, про що неодноразово заявляли сучасні вчені[1]. На жаль, питання розвитку української фольклористики на сьогодні належить до одних з недостатньо висвітлених. А для того, щоб підготувати ґрунтовне дослідження, важливо насамперед простудіювати процес розвитку явища в окремих регіонах України.

Між багатьма невивченими питаннями української науки довгий час залишалась нерозкритою проблема зародження і становлення національної фольклористики в Галичині, що припадає на кінець XVIII – початок XIX ст., тобто на період, який передував виникненню і діяльності відомого об'єднання "Руська трійця".

Окремих аспектів названої теми торкалися Іван Франко, Михайло Грушевський, Михайло Возняк, Василь Щурат, Філарет Колесса, Володимир Гнатюк, Іван Березовський, Олексій Дей, Олекса Мишанич, Леоніла Малаш, Наталя Шумада та ін. Кожен із учених фактично засвідчував потребу ґрунтовної узагальнюючої праці. І ось з'явилася монографія відомого українського вченого, старшого наукового працівника Інституту народознавства НАН України Григорія Дем'яна "Українська фольклористика в Галичині кінця XVIII – початку XIX ст.", яка, дійсно, є давно назрілою і необхідною. І хоча праця вийшла з друку 2004 р., підготовлена вона в основному ще на початку 90-их рр., але, за зізнанням самого автора, цю роботу він призупинив, свідомо присвятивши себе повстанській тематиці. Бо й справді, Григорій Дем'ян знаний насамперед як найбільш авторитетний дослідник національно-визвольної боротьби нашого народу в XX ст. Цій тематиці він присвятив цілу низку своїх праць, серед яких особливої популярності набуло фундаментальне дослідження "Українські повстанські пісні 1940–2000 років (історико-фольклористичне дослідження)" (Львів, 2003, 584 с.), що активно ввійшло в науковий обіг, і вже знайшло свого читача.

Проте вченого, цікавить широке коло питань української народознавчої науки, зокрема важливі питання її становлення, розвитку, про що свідчить рецензована його книжка. Проблема, яку досліджує Г. Дем'ян, – зародження і становлення національної фольклористики в Галичині кінця XVIII – початку XIX ст. Праця складається зі вступу, висновків і трьох розділів (І. Огляд джерел та літератури. II. Ранні спроби аналізу. А. Початки класифікації та систематизації. Б. Первісне наукове осмислення. III. Коротка характеристика виявлених зразків).

Уже у вступі автор наголосив, що зосередив свою увагу на пісенній творчості. З притаманною йому скрупульозністю розкрито в першому розділі історіографію питання, не оминаючи праць навіть тих дослідників, які хоча б принагідно торкалися окремих проблем чи висловлювали певні міркування. Варто підкреслити, що для підготовки монографії простудійовано не лише наукові розвідки вчених-філологів, а й музикознавців, зокрема публікації Олександра Правдюка, Онисії Шреєр-Ткаченко, Софії Грици, Анатолія Іваницького та ін. Усі вони, як стверджує автор, полегшили йому роботу над розшуками рукописних збірників, що стали найголовнішими джерелами для дослідження.

І справді, уважне ознайомлення з науковою розвідкою показує, що Г. Дем'ян старанно вивчив не тільки опубліковані матеріали, але й виявив та використав велику кількість рукописів з архівосховищ Львова і Києва, особливо з фондів І. Франка, А. Петрушевича, М. Возняка. Відзначимо, що це не єдині джерела, взяті до розгляду в монографії. Вперше в науковий обіг вводиться досі не відома рукописна збірка пісень, датована кінцем XVIII – поч. XIX ст., яку відшукав автор у приватному архіві української письменниці Євгенії Бохенської в селі Нижньому Синьовидному Сколівського району Львівської області.

Зрозуміло, щоб підготувати таке дослідження, ба навіть подати огляд джерел та літератури,

авторові довелося переглянути і опрацювати величезну кількість рукописів, стародруків, що вимагає значних зусиль, пошуків. Проте Г. Дем'ян як досвідчений науковець прекрасно усвідомлює, що без давніх записів українських народних пісень, розкиданих у старих рукописах, співаниках, збірниках та українських, польських, російських стародруках не можна підготувати ґрунтовної історії національної фольклористики.

Оцінюючи заслуги своїх попередників, автор справедливо виділяє І. Франка як неперевершеного дослідника народнопісенних жанрів кінця XVIII – початку XIX ст., як невтомного збирача рукописних збірників. Вагомість доробку І. Франка така, що, в багатьох питаннях, на думку Г. Дем'яна, жоден з наступників аж до нашого часу навіть не зрівнявся з ученим, не те, щоб його перевершив (с. 19). По суті, це визнавав і такий високоерудований дослідник-франкознавець, як М. Возняк, котрий також чимало спричинився до студіювання ранніх записів. Належно оцінено і внесок М. Возняка, В. Щурата, В. Гнатюка, Ф. Колесси М. Грушевського. Із сучасних досліджень, які прямо чи опосередковано стосуються вказаної проблематики, Г. Дем'ян надає пріоритет працям О. Мишанича, які, "багаті не лише цінними літературними спостереженнями та глибоко науковими, до того ж свіжими й оригінальними висновками, а й великою кількістю цікавих фольклористичних знахідок та спостережень, які істотно розширюють те, що було зроблене до нього" (с. 35).

Послідовно й аргументовано характеризується у монографії вартість багатьох записів, розглядаються початки класифікації та систематизації пісенного матеріалу, докладно висвітлюються первісні спроби аналітичного осмислення фольклорних текстів. На особливу увагу заслуговує різноаспектний розгляд дуже цікавої й важливої статті Дениса Зубрицького "Про співи звичайного люду" (1822 р.), яка, до речі, вважається першою фольклористичною працею українського автора в Галичині, і не втратила своєї актуальності й тепер.

Фаховим рівнем відзначаються спостереження над осмисленням фольклорних явищ таких відомих дослідників, як Зоріан Доленга-Ходаковський, Вацлав Залеський, Лукаш Голембійовський, Йосип Лозинський. Викликають інтерес міркування менш відомого польського науковця Людвіка Пйонткевича, статтю якого "Про пісні польського і руського люду" (1827 р.) автор вводить у науковий обіг. До уваги беруться також російські публікації М. Львова – І. Прача, В. Трутовського, які, щоправда, стосовно українського пісенного матеріалу поступаються і кількісно, і, мабуть, якісно збірці В. Залеського та іншим виданням.

Дослідник не випускає з поля зору жанрово-тематичного наповнення збірників кінця XVIII – початку XIX ст. Насамперед тут представлена обрядова поезія як один з найдавніших пластів нашої культури (колядки, щедрівки, веснянки, гаївки, обжинкові, весільні, менше хрестинних і похоронних). І хоча наявні зразки є часто фрагментарними, здебільшого не паспортизовані, все-таки, як слушно зауважив Г. Дем'ян, ці окрушини дуже цінні для нашої фольклористики як одні з ранніх спроб фіксацій та осмислення уснопоетичних зразків. Варто погодитись із припущенням автора, що відсутність фіксацій того чи іншого пісенного матеріалу ще не означає, що таких пісень тоді не існувало. Очевидно, тодішні збирачі фольклору могли просто не записати їх чи то через брак часу, чи, можливо, й недооцінюючи дечого. Якщо зважити на те, який це був час, яке ставлення проявлялося до усної словесності, то переважатиме останнє. Адже для цієї епохи характерний стихійний інтерес до фольклору. Про систематичне, послідовне вивчення, осмислення не могло ще бути й мови. І автор наголошує про досліджуваний період як період формування цих принципів.

Для висвітлення теми Г. Дем'ян, застосував метод діахронного аналізу, що дозволило йому уважно простежити еволюцію окремих фольклорних текстів. Дослідник вдало використав наявні в нього та опубліковані пісенні матеріали, зібрані в 1970–2000 роках для ефективного порівняння їх з тими записами, що були зроблені в досліджуваному періоді, і на цій основі показав динаміку розвитку найцікавіших зразків таких жанрів, як колядки, похоронні пісні, співанки-хроніки, балади, історичні та інші пісні.

Розглядаючи розвиток фольклористики в Галичині, автор не замикається в рамках цієї частини України, а навпаки, постійно наголошує про спільну основу народнопоетичних творів для галичан, закарпатців, буковинців, волинян і взагалі всіх українців. Незаперечним

є висновок Г. Дем'яна, що без надбань кінця XVIII – початку XIX ст. в Галичині не змогла б стати такою впевненою і багатогранною діяльність "Руської трійці" та її наступників – поетів і прозаїків XIX і XX століть.

Треба відзначити високий науково-теоретичний рівень дослідження, доволі повне методологічне забезпечення та національно-патріотичне спрямування, що не так часто трапляється у дослідженнях такого типу.

Нарешті скажемо, що книжка доповнюється іменним та географічним покажчиками, портретними світлинами найвизначніших дослідників названого періоду, ілюстраціями окремих сторінок рукописів, збірників, "Богогласника" (1791 р.) тощо. Рецензоване дослідження, без сумніву, є істотним внеском в історію української фольклористики. Оригінальне, науково вартісне, воно обов'язково знайде свого читача і стане потрібним кожному, хто цінує свою культуру.

Львів

1 Див.: *Федас Й.* Українська фольклористика на зламі тисячоліть // Українське народознавство. Стан і перспективи на зламі віків. Матеріали міжнародних науково-практичних читань, пам'яті українського фольклориста Михайла Пазяка. – К., 2000. – С.91-94; *Дмитренко М.* Актуальні проблеми сучасної фольклористики: досвід і перспективи // Матеріали до української етнології. Збірник наукових праць. – К., 2002. – Вип. 2 (5). – С.369-371.

УКРАЇНСЬКА КУЛЬТУРА В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ ВИМІРІ

Григорій ЩЕРБІЙ

***Олександр Курочкін.* Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята. – Київ: Бібліотека українця 2004. – 245 с.**

Видавництво "Бібліотека українця" веде свій лік разом з незалежністю України. За ці роки спраглий за правдою читач отримав понад 200 книг про історію та духовний світ українського народу, життя та діяльність славетних діячів української культури. Видавничу політику "Бібліотеки українця" визначає прагнення сприяти становленню української державності, пробудженню національної свідомості. Тому серед виданих книг – не лише наукові праці, орієнтовані на фахівців, але й такі, що розраховані на зацікавлення масового читача.

Трохи перефразовуючи відому сентенцію, можна вважати: писати науково-популярні книги потрібно так само, як і власне наукові, тільки краще. З огляду на це прагнення відомого вченого, доктора історичних наук О. В. Курочкіна показати українську обрядовість у європейському вимірі викликає повного схвалення, а результат – зібрання етнологічних есеїв під загальною назвою "Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята" – найвищої оцінки.

Цього висновку ніяк не применшує той факт, що частина розділів книги була опублікована раніше окремими статтями в наукових часописах та збірниках. Сучасна гуманітарна наука, зокрема й етнологія, прагнучи до виваженості, аргументованості й доказовості своїх концепцій, як і раніше, має не так уже й багато можливостей для їх оприлюднення. Натомість коло-, мало- та псевдонаукові "труди" охоче тиражують масові видання, насамперед у передплатний період. Вони й каламутять суспільну свідомість "фактами" про кількатисячолітню Укрію, бердичівський діалект у санскриті, письмена на гречаній полові і т. ін. Якщо навіть дещиця читачів після знайомства з книгою О. В. Курочкіна припинить спонсорувати лозківщину й шиловщину, йому варто було братися за перо.

Однак і вихований на справжній науці читач знайде для себе цікаві сторінки у кожному із чотирьох розділів рецензованої книги.

Пригадаймо, що в часи свого становлення етнографія чи не найпершою звернулась до опису обрядовості життєвого циклу; та й серед нинішніх освячених ВАК публікацій згаданій тематиці належить помітне місце. Власне й О. В. Курочкін звертає увагу на явища, на

перший погляд відомі. Однак, виявляється, й про них можна сказати свіже наукове слово. Маю на увазі насамперед матеріал про танець-гру "Журавель", поховальні обряди, які донині зберегли фрагмент язичницьких звичаїв слов'янства. А вже щодо виховання через покарання, і, особливо, етнології насильництва — годі й мовити. О. В. Курочкін переконливо доводить, що сучасне індустріальне суспільство, яке ніби-то давно перегорнуло сторінки "культури кровопускання" насправді все активніше легітимує її форми і методи, замасковані камуфляжем соціальних та міжетнічних відносин. Отож в остаточному подоланні цієї спадщини своє слово може й мусить сказати етнологія як одна із найгуманніших наук. Хоча не можу не поділити песимізму автора книги стосовно близькості "ери милосердя".

Вдумливо й глибоко аналізує О. В. Курочкін інший багатий пласт етнокультури — ритуали календарного циклу. Кожне явище, окремий його елемент постають у широкому культурному контексті. Мова йде насамперед про обряди, основними учасниками яких були ряджені. У їх дослідженні О. В. Курочкін пішов набагато далі вітчизняних вчених — попередників та сучасників і став у один ряд з відомими європейськими культурологами. Це стало можливим завдяки залученню до дослідження стереотипів народної культури якомога більшого масиву їх просторових та часових модифікацій. Приміром, теоретичні висновки стосовно обряду "Коза" ґрунтуються мало не на 100 записах, значну частину яких автор зібрав під час власних етнографічних експедицій.

Спираючись на таку багату джерельну базу та глибоке знання споріднених явищ культури близьких та віддалених від українців народів, О. В. Курочкін подав не надуману чи бажану, а достовірну картину просторової та часової тяглості української культури.

У цьому плані не менш цікавий наступний розділ, присвячений символам і міфологічним образам національної культури. Талант вченого і популяризатора етнологічної науки зримо проявляється у невеликому за обсягом есеї "Відьма в українській культурі". Через цей образ перед читачем постає узагальнена модель традиційної української культури з її усталеними язичницькими стереотипами, непідвладними як церковній православній догматиці, так і європейському вченому містицизму доби середньовіччя.

О. В. Курочкіну належить пріоритет у дослідженні багатьох аспектів святково-карнавальної культури. Тому до рецензованого видання увійшли як уже відомі, так і нові, не лише для автора, але й для української етнології загалом, сюжети. Переконаний, що суспільна мораль значно зміцніла б, якби суспільство виховувалось не на старих міфах, а державні мужі при виробленні політики стосовно алкоголю та еротики виходили не стільки із власних уподобань та критеріїв, а з наукових оцінок етнічних стереотипів поведінки.

Вважаю, книга О. В. Курочкіна — приклад глибокого наукового й водночас дохідливого висвітлення традиційних та модерних явищ народної культури. Тому її із зацікавленням будуть читати не лише фахівці, але й усі, хто хоче краще знати свій народ, його духовний світ. Саме для них автор не декларує, а послідовно й аргументовано розкриває нерозривний зв'язок нашої культури з європейськими цивілізаційними процесами. На останньому хотілося б наголосити окремо, оскільки й досі частина українського суспільства не усвідомлює вирішальної ролі для майбутнього нашого народу двох взаємопов'язаних чинників: історичної європейськості України та безальтернативності її входження у новітнє європейське співтовариство народів.

Книга О. В. Курочкіна побачила світ у ювілейний для автора рік. Скористаюсь нагодою, щоб побажати йому ще багатьох книг та років життя.

НАРОДНІ ЗВИЧАЇ ТА ОБРЯДИ В ДОСЛІДЖЕННЯХ Є. Й. СІЦІНСЬКОГО

Анатолій ТРЕМБІЦЬКИЙ

Українці в складних умовах багатовікового етнічного розчленування і поневолення, виробили раціональну організацію середовища життєдіяльності й забезпечення духовних запитів, витворили особливу систему обрядів, звичаїв і вірувань, моральних і естетичних форм, які складалися, вироблялися і освячувалися віками, упродовж усього історичного розвитку людської спільноти на шляхах формування української нації і національної культури. В народознавчих дослідженнях кінця XIX – початку XX ст. народні обряди, звичаї та вірування Подільського краю знайшли своє відображення в працях відомих українознавців А. Димінського [1], С. Руданського [2], Є. Сіцінського [3], К. Широцького [4], О. Воропая [5], Ю. Філя [6]. Із сучасних істориків, етнографів і краєзнавців значну увагу вивченню етнології Поділля приділили Л. Артюх, В. Балушок, В. Борисенко і А. Пономарьов [7], Т. Колотило, А. Суровий [8], Є. Назаренко [9], Л. Баженов [10], Г. Козловська [11], С. Музиченко [12], Ю. Земський [13] та інші [14]. Для активізації етнографічних досліджень певне значення мають і наукові конференції з етнології, фольклористики та мистецтвознавства краю, проте, на жаль, на них не знайшли свого відображення етнографічні праці Є. Й. Сіцінського про народні обряди та звичаї [15].

Знаний український історик та етнограф Євфимій Сіцінський добре розумів, що для пізнання свого народу, необхідно вивчати його історію, мову, культуру, що впродовж багатьох століть творилися і плекалися в народному середовищі, передавалися від покоління до покоління, зберігали певні стійкі свої риси. Саме він став ініціатором та організатором широкої народознавчої роботи по збиранню й дослідженню пам'яток української народної культури, одного з суттєвих чинників національно-культурного відродження України, залучаючи до збору і опису значну кількість інтелігенції та духовенства на місцях, проводячи народознавчі мандрівки по краю. Проте переважна більшість його етнографічних праць про українські народні обряди та звичаї, так і залишилася в рукописах і майже не відома сучасним етнографам і краєзнавцям.

Євфимій Сіцінський народився 15 жовтня 1859 р. й виріс у подільському селі Мазники (тепер Деражнянського р-ну Хмельницької обл.) серед простих селян, важка праця й хвилини дозвілля яких, супроводжувались яскравими символічними, умовними та образними обрядами, мелодійними піснями, призначеними для відображення важливих подій суспільного й особистого життя. У своїх спогадах він писав, що з дитинства любив слухати спогади, перекази, билі-небилиці про давнину і народного месника Кармалюка, що перебував у навколишніх селах [16, 28]. Розробляючи і досліджуючи етнографію краю, він ще під час навчання в семінарії і духовній академії, в період 1879–1883 рр. записав у с. Липове Кременецького, Лука-Мелешківська Вінницького, Мазники Летичівського, Митник Літинського, Нова Миринська, Охрімівці, Соломна Проскурівського повітів Подільської губернії 57 різноманітних за змістом українських народних творів „і поезія, і історія, і батьківська могила" [17], звіряючи їх текст при співах [16, 28].

Найбільш значний інтерес для науковців має записаний Є. Й. Сіцінським у серпні 1879 р., в рідному с. Мазники, обряд весілля, що відображає його, як своєрідну церемонію, порядок проведення якої заздалегідь суворо установлений і відступати від якого в народі вважалося неприпустимим, адже весільні обряди на Поділлі виходили за рамки родинного свята і охоплювали всю громаду. Головним в описаному ним обряді є особлива символічна дія з безпосереднім вираженням радісних почуттів, настроїв, переживань у зв'язку з пам'ятною святковою подією в житті молодої та молодого, їх батьків. Він показав, що в українському весіллі перехрещуються релігійно-містичні й історично-суспільні елементи, а його головними актами є залицян-

ня під час усіляких "парубоцьких" і "дівочих" сходин; сватання, що закінчувалося "розглядинами" чи "обзоринами"; заручини, що відбувалися в хаті молодої у присутності всіх родичів молодого й молодої і власне саме весілля, під час якого молодого в Мазниках називали князем, а молоду — княгинею. Воно починалося у п'ятницю і завершувалося в понеділок, і мало виразне обрядове значення й супроводжувалося співом 75 обрядових пісень. У п'ятницю наречена запрошувала своїх подруг в дружки для „прилагоджування" гільця, а мати з сусідками або родичами готувала вечерю, а після вечері дівчата розходилися по домівках. У суботу наречена йшла до „сповіді", а після обіду відбувався один з найважливіших серед шлюбних обрядів, який на Поділлі називали "вінкоплетини", під час якого дружки плели з калини і барвінку вінки, більший для молодої, а менший для молодого, у дворі на багатті готували вечерю. Церковне "вінчання", яке давало право на шлюбне співжиття, відбувалося в неділю, перед виходом до церкви брат розчісував молодій косу, а батьки та родичі давали "благословення", ввечері відбувалася найважливіша частина весільного обряду, пов'язаного з старовинними характеристичними обрядами. В понеділок проходив вершок весілля, під час якого молодій розплітали косу, накривали голову очіпком, під спів пісень роздавали коровай усім родичам і присутнім, залишаючи молодим вершечок із "місяцем", весілля закінчувалося розгульною кількаденною забавою "перезвою". Крім того, в рукописі вченого, відображено 18 інших записаних ним пісень на весільну тематику, більшість з яких співали у неділю [14, 114—118].

Справжні, унікальні й самобутні урочисті моменти подільського весільного обряду, що віками передавався з покоління в покоління і добре зберігся на Поділлі, відображено Є. Сіцінським у зробленому ним у 1931 р. перекладі з польської, весільних обрядах та 71 пісні, що були записані Й. Роллє в Могилів-Подільському та Гайсинському повітах. У них висвітлено обряди „розплетення коси", „виряджання на село", „виття гільця" та вечері перед приходом молодого, „виряджання до шлюбу" та благословення батьків, випроводжання молоді до танців, „покриття голови молодої", прихід молодого до батьків молодої (підхід до воріт, зустріч на порозі, перев'язування рушниками почту молодого, зустріч матері молодої з молодим), частування, проводжання з дому в дім та свекрухою невістки в дім, порядкування молодої в домі молодого, обдарування матір'ю молодої рідні молодого, пригощання весільних батьків, гостювання батьків одні в одних [14, 118].

У 1881 р. Є. Й. Сіцінський навчаючись в духовній семінарії, видрукував свою першу етнографічну розвідку „Народное предание о Полозе" [18], а для своєї дисертації на здобуття ступеня кандидата богослов'я в Київській духовній академії він за порадою професора П. О. Терновського взяв тему, що стосувалася етнографії "Слов'яно-руська язичницька і двоєвірна есхатологія" [16, 28зв-29]. Приват-доцент академії Ф. Покровський, у своєму відгукові на працю студента церковно-історичного відділення писав, що Євфимій Сіцінський, взявши за мету зібрати вірування, перекази, казання щодо останньої долі людини і світу, висвітлив первісні містичні і двоєвірні риси слов'ян, добре виконав завдання, його твір — „рясний, добре розчленований збірник есхатологічних" слов'янських поглядів розглянутого ним типу, для з'ясування яких він звертався й до поглядів інших індоєвропейських народів, виявив широке знайомство із темою дослідження і його літературою, вміння добре орієнтуватися в „рясному матеріалі і не втрачати цілком своєї самостійності" [19, 371—372].

У 1885—1889 рр. викладаючи в Бахмутському духовному училищі, він не полишав своїх досліджень з етнології, неодноразово повертаючись до теми своєї дисертації, до теми народних образів і уявлень про потойбічний світ, смерть, народження і шлюб, опублікувавши праці "Сближение смерти с рождением и браком в народной поэзии", „Черты из народных представлений о загробном мире" (1885), „Народное воззрение на праздник Пасхи", „Народные образы и представления о смерти" (1886), „К истории быта сельского духовенства в Подолии", „Святые безсребренники Косьма и Домиан по народным воззрениям", „Народные образы и представления о загробном мире" (1887), "Набожні" пісні в честь Тивровської ікони Божої Матері" (1889) [3].

Проте так склалися творчі та життєві обставини, що вчений у 1890—1918 рр. майже не публікував праць з етнографії краю, хоча підготував до друку чимало творів. За часів радянської влади Є. Сіцінського, справжнього історика та етнографа більшовики не визнавали, не друкували його праць, всілякими способами переслідували і він, пригноблений тяжкими нестатками, нуждою, був змушений продати свою бібліотеку і свої рукописні праці з історії та етнографії [20], так значна частина його цінного етнографічно-наукового спадку потрапила в Хмельницький обласний краєзнавчий музей [12] і з різних причин так і не була опублікована.

Євфимій Сіцінський, досліджуючи етнографію Поділля, збирав та рецензував видрукувані у різних часописах, що виходили в інших краях та єпархіях, пов'язаних з Україною своєю історією, етнологічні матеріали про свято Стрітення Господнє і святого Андрія Первозваного, Святі вечори і колядки в Білорусії, свято Купала, духовних композиторів, про етнографічну карту білоруського племені, священні дні Страсної седмиці і Світлого Воскресіння Христового у зв'язку з народними повір'ями та звичаями, народні звичаї й обряди на святках у Новий рік і на Водохреці, Паски Західної Росії, Різдвяні свята в Підляшші, місцеві благочестиві православні звичаї на Волині, Християнські народні звичаї, ігри при похоронах, колядки і щедрівки на Поділлі та інші [21], саме завдяки вченому збережено відомості про десятки народознавчих публікацій.

У своїх дослідженнях історії та культури краю Євфимію Йосиповичу, було на кого рівнятися. Так, значний вклад в етнологію вніс А. Димінський, який зібрав на Поділлі велику добірку фольклорно-етнографічних матеріалів, серед них "Побут селян Кам'янецького і Проскурівського повітів Подільської губернії 1864 р.", "Про торгівлю свіжою і сухою рибою та залізом у Проскурівському повіті", "Про торгівлю хлібом і худобою в Проскурівському повіті", казки, зібрані в Ушицькому і Проскурівському повітах, що не увійшли до відомої праці "Казки та оповідання...", біля трьох тисяч пісень, серед яких „25 пісень старців із акомпанементом ліри", "Пісні про кохання та родинні Подільської волості", „Збірка із піснями побутовими, чумацькими, п'яницькими, танковими та обрядовими", „Збірка 80 пісень різного змісту і характеру" з баладами, історичними, козацькими, гайдамацькими та бурлацькими піснями, пісні про кріпацтво [22], які й досі залишаються неопублікованими. Зібраний ним цінний матеріал про побут, особливості мови, звичаїв і світовідчуття подільського регіону, має і сьогодні велике наукове значення і є вагомим внеском в українську етнологію [1, 389—390].

Відомий поет С. Руданський вніс великий вклад у вивчення народних обрядів Поділля, він зібрав і видав двотомну збірку народних родинно-побутових та соціальних пісень краю (1852), збірник "Копа пісень" (1861), етнографічний нарис "Подільське весілля" (1862) [2], а К. Шейковський видрукував працю "Побут подолян" (1862), М. Гославський — поеми "Поділля" і "Подільське весілля" (1826), М. Леонтович — численні обробки та збірки "Пісні з Поділля" [23, 91]. До речі, один із маловідомих віршів С. Руданського "До дядька Прохора-коваля" віднайшов і видрукував Євфимій Сіцінський (1901) [24].

Не менш значну увагу дослідженню побуту та звичаїв України й Поділля, зокрема, приділив учень Сіцінського, знаний мистецтвознавець, етнограф Кость Широцький, так в матеріалах Євфимія Йосиповича віднайдено рукопис праці „Народні повір'я про буденні дні та святкування їх простим народом на Поділлі" (1907) [4], в якій Кость описав, як церква пов'язувала кожен день неділі, з певними священно-історичними спогадами, у відповідності з якими призначалася церковна служба й накладався піст. Так, неділя святкувалася тому, що у цей день згадувалося воскресіння Христа. Понеділок присвячувався безплотним силам, саме під час „понеділкування" — утримувалися від початку будь-якої справи, дотримувалися суворого посту, школярі не ходили в школу, жінки при укладанні шлюбної угоди „виговорювали" собі свободу від роботи, ремісники Браїлова (Поділля) вважали його „шевським" днем і утримувалися від роботи. Вівторок присвячувався Іоанну Предтечі. В середу дотримувалися великого посту, що присвячувався спогадам віддання Христа на страждання. На Поділлі пе-

ревага віддавалася святкуванню четвергів, які „приходилися проти великого свята" і присвячувалися апостолам і святителю Миколаю. П'ятниця втілювалася в образ богині родючості й присвячувалася стражданням і смерті Спасителя, користалася особливою повагою і шанувалася на рівні церковних свят, які святкувалися немолодими й заміжніми жінками, в бездіяльному проведенні часу, тільки „вибрані п'ятниці" проводилися в молитвах і постах, читанням Псалтиря, за співом божественних псалмів або слухали лірника. Субота у слов'ян присвячувалася поминанню померлих. Кость Широцький зібрав і видрукував 40 подільських колядок і щедрівок [25], його батько подільський священик В. Широцький видав етнографічні розвідки „Народные игры при похоронах", „Обычай освящения трав в день 1-го августа", „Обилие летних сельских праздников как остаток крепостного права" (1907), на які Є. Й. Сіцінський видрукував свої рецензії [26]. Даючи оцінку вкладові вченого у вивчення краю, Кость Широцький писав, що „вважає своїм обов'язком принести свою особливу подяку досліднику і охоронцю Подільської старовини протоієрею Є. Сіцінському" [27].

Серед рукописів Євфимія Сіцінського, у фондах Хмельницького обласного краєзнавчого музею, зберігаються етнографічні нариси священика Дорохольського (1903) про обряди весілля, родин і хрестин селян Ольгопільського повіту та подано 44 народні пісні, які виконуються під час цих обрядів, мотив їх, як і більшої частини народних весільних пісень, сумний. Самому весіллю передувало освідчення, сватання, прихід хлопця в дім дівчини, освідчення нареченій, розпивання „могоричу", дарування жениху та сватам рушників, весілля починалося в суботу і закінчувалося у вівторок [14, 118–119].

Серед матеріалів вченого також зберігаються записані священиком Л. Маркевичем у 1911–1912 рр. в с. Лисанівці і Паньківці Летичівського повіту, 256 пісень, які співали дівчата на свято Паски, на заручинах, під час сватання, на весіллі, а також пісень про сімейні взаємини [14, 119]. В обрядах і звичаях, присвячених проводам у рекрути, записаних ним же в 1909 р., відображено дійства, що передували призову до війська, вивченню солдатських прийомів, сповіданню у церкві, отриманню благословення іконами й хрестами, освяченню водою, прощанню з рідними, товаришами, близькими і знайомими, застіллю, які супроводжувалися дуже жалібними піснями „Ой за гори-гори", „Добре було в тій Польщі жити", „Ой у полі край дороги", „Широкая вуличенька", „Солдат неділеньки діждеться", „Сюди гора — сюди друга", „Ходімо, браття, у вишневий садочок", „Вище лісу, вище темненького", „Прощай, Росія, прощай, Кавказ", „Ой у лузі при дорозі", „Годі, коню, в стійлі спати", „Вийди, Ясю, за Дунаю", „Вже більше ніж літ двісті", „От один мужик", в яких оспівується епоха козацтва, коли кров лилася рікою, а над тілами убитих насипалися високі могили, які викликали ненависть до ворогів, звали на бій [28].

На Поділлі весняні обрядові пісні, які співають від Благовіщення аж до Зелених Свят на вулицях села, на майдані біля церкви, у лісі, в полі, на зелених луках понад річкою або ставком, називаються веснянками. Це в переважній більшості дівочі пісні і дівчата виходячи на вулицю співати веснянки або грати гаївки, вбиралися в білі вишивані сорочки, а на голову клали вінки або квітчали волосся квітами, бралися за руки і творячи коло, півколо або ключ, рухалися швидко або повільно, залежно від темпу пісні [5, 207]. Подільські веснянки „На городі рожонька", „Сам ходжу сам", „Я в кривого танця", „Ой як, як", „Ой, у місті", „Ти, земна дібровонько", „Ой чижику ти, горобчику", „Ой піду я з міста", „Пусти ти нас", „Якби кізка не скакала", „На вулиці дудка грає", „Покочу я гребінець" були записані слухачем Вінницької церковно-учительської школи П. Понятовським (1911) в с. Лисанівцях (Вінниччина) й надіслані знаному етнографу Є. Й. Сіцінському, проте вони так і залишилися ненадрукованими [29].

Інший знаний етнограф Бауз Корелій записав у с. Паньківці Летичівського повіту (1910) і передав Є. Й. Сіцінському обряди родин та хрестин, вказуючи, що під час родин чоловік до породіллі кликав бабу-бранку, а коли дитина народжувалася: пуповину перев'язували плоскінною шворкою, відрізували здоровим тупим ножем, щоб новонароджений виріс високим і гарним між людьми та міцним

як залізо. Баба купала дитину, сповивала і несла до батюшки на молитвини, а повернувшись клала її на постіль, біля якої до самих хрестин горів каганець, щоб нечиста сила не обійняла дитину. Потім пили могорич, бабі давали три чарки горілки, а породілля давала бабі золотий, хустку і хліб. Під час хрестин обирали двох кумів, які були для хрещеника батьком та матір'ю хрещеними, кума приносила для нього крижмо, хустку, відріз полотна чи іншого краму, а кум дарував гроші. Перед тим як іти до церкви, кума відрізувала цілушку хліба і клала собі за пазуху, щоб хрещеник ніколи не був голодний, а повернувшись додому віддавала матері дитину і виймала із-за пазухи цілушку й давала її матері, щоб було молоко для дитини. Потім сідали за стіл, пили по чарці горілки, куми переспівувались з бабою, співаючи батькові та матері. На цьому хрестини закінчувалися і починалися похрестини, під час яких співали пісні „Бодай наш кум та й здоровенький був", „Якби не ви, та не ми, то ми б тут не були", „Ой кумцю, кумцю, добра горілка, випиймо, кумцю, ще й з понеділка", „Я ж до тебе, моя кумцю, та не пити прийшла", „Прийшов кум до куми, кума грядку поле", „Ой кум до куми борозенкою лізе", „Садом, садом, кумусенько, а я за тобою", „Ой кум кумі рад, кумі рад", „Якби куму підійти, підійти", „Очерет тріщить і вода плющить", „І ти кума, і я кум одної натури", „Кумцю моя, любцю моя, кумцю моя мила". Як ідуть куми додому, то співають „Ой кум, кум молоденький", „Ой першої же неділеньки, прилетів журавль до родиленьки" [30].

В 20-ті рр. XX ст. цілеспрямоване наукове дослідження багатьох аспектів матеріальної і духовної культури Поділля, здійснили дослідники і краєзнавці подільського краю, про що Є. Сіцінський у своїй праці „Наукова робота в Кам'янці на Поділлю за останнє десятиліття (1914—1924)", висвітлюючи народознавчі дослідження в регіоні, писав, що важливими етнографічними виданнями, стали два випуски праці Григор'їва — Наша "Історія України, виложена народними думами та піснями" [31, 173]. А значним осередком збирання етнографічних матеріалів і вивчення Поділля стала створена у 1922 р. Науково-дослідна кафедра при Кам'янецькім ІНО, яка проводила наукові дослідження з історії, археології і етнографії, влаштовувала екскурсії в с. Цибулівку (1923) й Панівці (1924), а її співробітник О. Неселовський зробив доповідь про вивчення особливостей мови Цибулівки, Ю. Філь про „Народну пісню села Цибулівки", А. Шумлянський про говірки Цибулівки, Панівець та сусідніх сіл. А на засіданнях заснованого у 1925 р. Кам'янець-Подільського Наукового при ВУАН Товариства, робили доповіді місцеві й приїжджі наукові працівники: О. Курило (Київ) про методи записів народних говірок; К. Копержинський (Ленінград) про старослов'янські обряди при обжинках; В. Герасименко (Одеса) про Кармалюка у народній словесності [31, 175—176]. На загальних зборах Наукового Товариства краєзнавець, літературознавець та етнограф Ю. Філь (Кам'янець-Подільський), зачитав доповідь "Народні пісні, що виникли під час чудес на Поділлю" [32]. Всю організаційну роботу в Товаристві виконував Є. Сіцінський, він виступав на його загальних зборах та краєзнавчій секції з доповідями майже про всі періоди історії Поділля, саме у 1926 р. за його сприяння Товариство видало на свої кошти цікаву працю молодого вченого В. Герасименка "Кармалюк в українській народній пісні", де відображено боротьбу Кармалюка та ставлення народу до народного месника [31, 176—177].

Певний вклад в етнологічне вивчення Поділля, внесла заснована у квітні 1920 р. Етнографічна комісія Всеукраїнської академії наук, яка проводила народознавчу науково-дослідну та збирацьку роботу, сприяла виникненню та розвиткові нових фольклорно-етнографічних осередків на Україні, видала запитальник для збирання та записування всіх явищ, обрядів, прикмет, вірувань, легенд, казок, прислів'їв, приказок, загадок, пісенно-танцювальної творчості, наголошуючи насамперед на залишках дохристиянської основи календарної поезії та обрядовості, які виникли у зв'язку з діяльністю людини. Член цієї комісії, відомий етнограф М. Левченко, в листі до вченого від 10 листопада 1928 р. писав, що у нього добре ведуться справи з подолянами, він уже підготував оригінали двох випусків „Казок Поділля", написав цікаву біографію А. Димінського та "невеличку статтю про ет-

нографічну діяльність Руданського і тепер маю тверду надію, що до грудня книжка вийде у світ", не відомо як до неї поставляться критики, але "я задоволений з неї" [33].

До Є. Сіцінського, як до визнаного дослідника, зверталися за допомогою українські вчені, так відомий історик Д. Яворницький в листі від 25 липня 1928 р. просив вченого описати звичаї пов'язані з „Дівочою іконою" [34] і вже 9 вересня 1928 р. Євфимій писав, що ікона виносна "Дівоча" — це така ікона, яку несуть дівчата при процесіях коли обходять кругом церкви, йдуть "хресним ходом" святити воду або на Зелені Свята в поля та в інших випадках. На Поділлі в кожній церкві є одна або дві такі ікони, їх роблять з дерева, з різьбою та підставкою, щоби ікона, коли її поставити на землю, стояла. Зазвичай на таких іконах малювали з одного боку "зображення", а з другого — храмову ікону чи святих жінок Варвару, Катерину. В церкві "Дівочі образи" ставлять там, де передня частина церкви стикується з середньою, в дерев'яних церквах зазвичай на бар'єрі від зрубу. Дівчата прикрашають свої образи квітками або мереживними чи іншими "заслінками". Такі виносні дівочі образи є і в костьолах Подільського краю [35]. В своєму листі від 25 травня 1929 р. відомий дослідник С. Ркліцький, що вивчав старовинні релігійно-побутові звичаї українського народу, просив вченого, "як до найдосвідченішого знавця Поділля з усіма його особливостями", допомогти зібрати матеріали про цікавий прадавній звичай збиратись на Великдень, переважно перед надвечірнею на цвинтарі "для ігор деколи і нерозсудливих, для співу пісень...". А також про обряд перев'язування рук хустками-рушниками під час шлюбу в католиків, а то цей звичай "арештантський-колодницький!", Чернігівський архієпископ Володимир у своїх інструкціях благочинним „суворо наказує винищувати". І допомога вченого не забарилася, про що рукою Є. Й. Сіцінського зроблено на листі напис „Відповідь заказн[им]. 12. VI. 1929" [36].

Етнографічні праці Євфимія Сіцінського майже не досліджувалися і дотепер не видані, проте його велика науково-дослідницька робота, пов'язана з народною творчістю та мистецтвом подолян, дозволяє нам говорити про нього, як про визначного народознавця Подільського краю кінця XIX — поч. XX ст.

ПРИМІТКИ:

1. *Шалак О.* Українські народні пісні записані А. Димінським на Поділлі // Подільська Старовина: Зб. наук. Праць / Від. ред. В. А. Косаківський. — Вінниця, 1993. — С.389—395.

2. Народні пісні в записах Степана Руданського / Упоряд. П. С. Шумада. — К., 1972. — 291 с.; *Руданський С.* Подольське весілля. — Ялта, 1862. — 61 с.

3. *Сицинский Е.* Черты из народных представлений о загробном мире // ПЕВ. — 1885. — № 18. — С. 353—362; Сближение смерти с рождением и браком в народной поэзии и обряде Подольской губернии // Там само. — № 24. — С. 513—526; Народные образы и представления о смерти // ПЕВ. — 1886. — № 10. — С. 215—222; Народное воззрение на праздник Пасхи // Там само. — № 15. — С. 317—320; К истории быта сельского духовенства в Подолии // Киевская Старина. — 1887. — № 9. — С. 67—70; Народные обычаи и представления о загробной смерти // ПЕВ. — 1887. — № 9. — С. 189—195; № 10. — С. 208—217; Святые безсребренники Косьма и Домиан по народным возрениям // Там само. — № 44. — С. 1014—1017; "Набожные" песни в честь Тывровской иконы Божией Матери // ПЕВ. — 1889. — № 7. — С. 159—166.

4. *Широцький К.* Народні повір'я про буденні дні та святкування їх простим народом на Поділлі (1907) // ХОКМ. — ДК 5292. — 8 арк.

5. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. — К.: Оберіг, 1993. — 592 с.

6. *Філь Ю. П.* Народні пісні, що виникли під час нашестя чудес на Поділлі // Зап. Кам'янець-Подільського наук. при УАН тов-ва. 1928. — Т. 1. — С. 1—8.

7. Поділля. Історико-етнографічне дослідження (Авт.: Артюх Л. Ф., Балушок В. Г., Борисенко В. К., Пономарьов А. П. та ін.) — К., 1994. — 480 с.

8. *Колотило Т. І., Суровий А. Ф.* Етнологічне вивчення Кам'янеччини // Кам'янеччина в контексті історії Поділля. Наук. зб. — Т. 1. — К.-П., 1997. — С. 29—31.

9. *Назаренко Є. Д.* Подільські видання творів Руданського // Мат. другої наук.-практ. конф., присвяченої 500-річчю м. Хмельницького. Культура Поділля: Історія і сучасність. Хмельницький, 1993. — С. 126—127.

10. *Баженов Л. В.* Поділля в працях дослідників і краєзнавців XIX—XX ст.: Історіографія. Бібліографія. Матеріали. — К.-П., 1993. — 480 с.

11. *Козловська Г. П.* Рукописний спадок з архіву Ю. Й. Сіцінського у фондах музею // Літопис Хмельниччини. Краєзн. зб. Упор. Боголюбова І., Єсюнін С., Кокошко Н., Нечипорук Н. Хмельницький, 2001. — С. 49—52.

12. *Музиченко С.* Мов неопалима купина // Україна, № 26. — 1989. — С. 18—19.

13. *Земський Ю.* Особливості національно-відродженського руху на Поділлі (XIX — поч. XX ст.) // Пам'ятки України: історія та культура. № 3—4. — 2000. — С. 62—66.

14. *Трембіцький А.* Весільні обряди та звичаї Поділля кінця XIX століття у висвітленні Є. Й. Сіцінського // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського. Вип. 7. Серія: Історія: Збірник наукових праць. / За заг. ред. проф. П. С. Григорчука / Вінниця: ДП „ДКФ", 2004. — С. 114—120.

15. Проблеми етнології, фольклористики, мистецтвознавства Поділля та Південно-Східної Волині: історія і сучасність. Науковий збірник. — К.-П., 2002. — 374 с.

16. Автобіографічні записи Є. Й. Сіцінського // КПМДА.– Ф. Р-3333. – Оп. 1. – Спр. 26. – Арк. 1–36.
17. *Сіцінський Є.* Народні пісні, записані в с. Мазники і сусідніх селах в 1881–1883 рр. // ХОКМ. – ДК 5297. – 41 арк.
18. *Сицинский Е.* Народное предание о Полозе (этнографический эскиз) // Подольский листок. К.-П., 1881. – № 58. – 19 травня.
19. *Покровський Ф.* Відгук про твір студента Є. Сіцінського "Слов'яно-руська язичницька і двоєвірна есхатологія" // Протоколи Ради КДА за 1883/4 навч. рік. – ДО., 1884. Фонди ДІБУ.
20. *Романів Ю.* Тернистий шлях вченого за совєтів // Український Голос. – № 90. – 1942. – 8 листопада.
21. Рецензії Є. Сіцінського // ЗНТШ. – Т. 19. – 1896. – С. 4–17; Т. 25. – 1897. – С. 13–24; Т. 30. – 1898. – С. 11–21; Т. 38. – 1899. – С. 11–18; Т. 43. – 1900. – С. 9–20; Т. 48. – 1901. – С. 10– 16; Т. 56. – 1902. – С. 4–11; Т. 62. – 1903. – С. 15–24; Т. 68. – 1904. – С. 9–15; Т. 74. – 1905. – С. 167–173; ЦДІАУЛ. – Ф. 401. – Оп. 1. – Спр. 105. – Арк. 91 зв.–92; Спр. 106. – Арк. 5– 10, 17–19 зв., 25 зв.–26, 33 зв.; Спр. 107. – Арк. 6, 24 зв, 27.
22. *Димінський А.* 25 пісень старців із акомпанементом ліри // ІРЦНБ НАНУ. – Ф. 36. – Од. зб. 132. – Арк. 23; Казки та оповідання... // Там само. – Од. зб. 709–713; Пісні про кохання та родинні Подільської волості // Там само. – Ф. 1. – Од. зб. 24861.
23. *Шейковский К.* Быт подолян. – К., 1859. – Вып. I. – 71 с.; 1860. – Вып. II. – 74 с.; *Печенюк М.* Пісенна творчість композиторів з Кам'янеччини // Мат. до українського мистецтвознавства. Микола Леонтович і сучасна освіта та культура (до 60-річчя від дня народження). Наук. зб. Вип. 4. – Київ–К.-П.: Медобори (ПП Мошак М. І.), 2003. – С. 91–97.
24. *Сицинский Е.* Вірш С. Руданського "До дядька Прохора-Коваля" // ЛНВ. – 1901. – Кн. III.
25. *Широцький К.* Подольские колядки и щедривки // Православне Поділля. 1908. – № 1. – С. 4–10; № 2–3. – С. 28–39; № 4. – С. 60–76.
26. *Широцкий В.* Народные игры при похоронах (этнографический очерк); *Широцкий К.* Подольские колядки и щедривки // ЗНТШ. – Т. 91. – 1908. – С. 169–175; ЦДІАУЛ. – Ф. 401. – Оп. 1. – Спр. 107. – Арк. 30; *Широцкий В.* Обычай освящения трав в день 1-го августа; Обилие летних сельских праздников как остаток крепостного права // ЗНТШ. – Т. 86. – 1907. – С. 189–192.
27. *Широцкий К.* Росписная пасека // Православная Подолия. К.-П., 1912. – № 44. – С. 1039.
28. Пісні, обряди, звичаї при випроводжанні рекрутів, записані в с. Паньківці Летичівському повіті священиком Л. Маркевичем, 1909 р. // ХОКМ. – ДК 5294. – 14 арк.
29. Веснянки, записані на Вінниччині в с. Лисанівцях слухачем Вінницької церковно-учительської школи П. Понятовським, 1911 р. // ХОКМ. – ДК 5293. – 9 арк.
30. Обряди родин та хрестин записані в с. Паньківці Летичівського повіту 10 травня 1910 р. Корелієм Тихоновичем Баузом // ХОКМ. – ДК 5289. – 16 арк.
31. *Сіцінський Є.* Наукова робота в Кам'янці на Поділлю за останнє десятиліття (1914–1924 рр.) // Україна. – 1926. – Кн. 1. – С. 172–177.
32. *Зборовець В.* В Науковім Товаристві // Червоний Кордон. № 197. – 1926. – 4 квітня.
33. Лист М. Левченко до Є. Й. Сіцінського від 10 листопада 1928 р. // Архів А. Т.
34. Лист Д. І. Яворницького до Є. Й. Сіцінського від 19(25). 07. 1928 р. // Архів А. Т.
35. Лист Є. Й. Сіцінського до Д. І. Яворницького від 9 вересня 1928 р. // ДІМ, Арх-21042; Копія архів А. Т.
36. Лист С. Й. Ркліцького до Є. Й. Сіцінського від 25 травня 1929 р. // Архів А. Т.

КНИГИ ПРО ЕТНОКУЛЬТУРНУ СПАДЩИНУ ПОЛІССЯ

Ольга ПОРІЦЬКА

Україна – одна з небагатьох європейських країн, у якій досі можна натрапити на дуже цікаві з точки зору етнології явища, назавжди втрачені або призабуті в інших країнах континенту. І парадоксальним було те, що існувало не так уже й багато спеціалізованих друкованих видань, у яких можна було ознайомитися з проблемами традиційної народної культури в аналітичних матеріалах, а також з опублікованими матеріалами польових досліджень. З проголошенням незалежності України відкрилися нові можливості для вивчення народної культури, проте не зникли фінансові проблеми, які гальмували дослідження і публікацію результатів таких досліджень. Тому особливо радує факт появи нового спеціалізованого видання "Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся" Рівненського фольклорно-етнографічного товариства, яке було започатковане групою ентузіастів з м. Рівного, зокрема Віктором Ковальчуком, головою Рівненського фольклорно-етнографічного товариства, керівником дитячого фольклорного гурту "Веснянка", активним збирачем фольклорних та етнографічних матеріалів[1]. Серед засновників та видавців значаться Міністерство України з питань надзвичайних ситуацій та у справах захисту населення від наслідків

Чорнобильської катастрофи, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського Національної Академії наук України (з третього випуску), Управління у справах захисту населення від наслідків аварії на ЧАЕС Рівненської облдержадміністрації, Етнокультурний центр "Веснянка" Рівненського міського палацу дітей та молоді, Рівненське фольклорно-етнографічне товариство та Рівненське міське (незалежне) об'єднання товариства "Просвіта" ім. Тараса Шевченка.

Ареал дослідження було визначено самою назвою видання, правда, вже з другого випуску ми спостерігаємо його розширення на всю Поліську зону, що є, зрештою, цілком виправданим. Тематика випусків включає в себе різні аспекти народної української культури — є кілька публікацій, присвячених вивченню ремесел та промислів[2], традиційного одягу[3], харчування[4], обрядової культури[5], традиційних вірувань та уявлень[6], народної медицини[7], дитячого дозвілля та ігор[8]. Не обійшли увагою автори збірок і осіб, які вивчали Полісся, Волинь. У випусках є цікаві статті з інформацією про дослідників (нерідко це були й аматори — письменники, учителі, музиканти, священики, художники та представники інших фахів), які долучилися до вивчення згаданого регіону[9].

Звичайно, не всі публікації є рівноцінними, багато з них описові і надто вже "традиціоналістські", але важливо, що, по-перше, зібрані дослідниками фольклорні та етнографічні матеріали публікуються і стають доступними для ширшого кола дослідників-етнокультурологів, фольклористів, у тому числі практиків — керівників фольклорно-етнографічних гуртів та подібних творчих колективів.

Особливо хотілося б відзначити дослідження Людмили Пономар, оскільки авторка не тільки дуже детально розглядає побутування того чи іншого типу одягу Рівненщини у його локальних різновидах на тлі загальнополіському, але й вивчає лексику на позначення одягу та його елементів, що, безперечно, дає можливість комплексного вивчення цієї проблеми у культурологічному аспекті (Вип. II). Четвертий випуск "Етнокультурної спадщини..." вирізняється ширшою проблематикою та дослідженням ширшого ареалу, ніж три попередніх, скажімо, такими є статті Р. Павлишиної та С. Тарасюти[10], В. Балушка[11]. Позитивним є те, що дослідники розглядають не тільки давні реалії, але відстежують сучасне побутування промислів та ремесел, музичної традиції. Слід відзначити і публікації М. Бабич "Інструментальна музика Рівненського Полісся" (Вип. II), В. Ярмоли "Скрипкова музика у фольклорній традиції Рівненського Полісся (Вип. III), В. Тринчук "Аналіз репертуару скрипалів Рівненського Полісся" (Вип. IV), оскільки автентична інструментальна традиція вже мало де збереглася і такі записи становлять особливий інтерес.

Викликають великий інтерес і публікації польових записів — прозових (записи сновидінь та їх тлумачень, замовлянь)[12], пісень різних жанрів, поданих з розшифровками текстів та музики, зразки інструментальної музики, описи дитячих ігор та приспівок.

У збірці, на жаль, мають місце порушення наукової етики. У статті "Співає Уляна Кот" її автор Б. Столярчук, цитуючи вислів С. Гриці про співачку, мав би послатися на першоджерело — анотацію до платівки, підготовлену С. Грицою (Москва, Всесоюзна фірма "Мелодія", 1985)[13], яка так і називається "Співає Уляна Кот". Про співачку авторка не тільки "говорить", а й писала, і пише. Її ж, до речі, свого часу рекомендувала від України всесоюзній фольклорній комісії для поїздки на фольклорний фестиваль у США. Щодо тієї ж поважної авторки неетичності припускається і Б. Луканюк: перекручує назву виданого нею фундаментального збірника Ф. Колесси та К. Мошинського з Полісся (27 друк. аркушів), оминаючи, до речі, згадку про упорядника, у якій автором замість Ф. Колесси стоїть прізвище К. Квітки (окрім того, Мошинський, названий Б. Луканюком Каролем, іменувався Казимєж); "Мелодії українських народних дум" перевидані не 1970, а 1969 р. Подібних накладок немало, не кажучи вже про те, що дісталося і видатним методологам Ф. Колессі та Б. Бартоку, яких він зараховує до "вельми посередніх теоретиків" (див.: Вип. IV. — С. 34). На щастя, ці загальновизнані світом учені не потребують оцінки Б. Луканюка. Етичні моменти, не завжди дотримуються й щодо інших науковців. Звичайно, такі некоректності є на сумлінні авто-

рів, проте, на мою думку, відповідальні редактори мали б більше уваги приділяти питанням наукової етики.

Підводячи підсумок сказаному, хочеться відзначити, що "Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся", витримавши вже чотири випуски, зарекомендувала себе як перспективне фольклорно-етнографічне видання з подачею цікавих етнографічних, фольклорних, навіть діалектологічних та ономастичних матеріалів, з ілюстраціями (хотілося б, щоб їх було по можливості більше). До випусків було залучено статті серйозних авторів з різних регіонів України, що також урізноманітнило стиль видань. Хочеться сподіватися, що організаторам стане снаги й фінансових можливостей, щоб продовжити цю важливу справу.

1 Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся: матеріали комплексних наукових експедицій Рівненського фольклорно-етнографічного товариства. — Вип. І / Упор. В. Ковальчук. — Рівне, 2001. — 111 с.; Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся: матеріали комплексних наукових експедицій Рівненського фольклорно-етнографічного товариства. — Вип. ІІ / Упор. В. Ковальчук. — Рівне, 2002. — 119 с. (цю збірку було видано за сприяння народного депутата України І. Бакая та на кошти упорядника); Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся: матеріали комплексних наукових експедицій Рівненського фольклорно-етнографічного товариства. — Вип. ІІІ / Упор. В. Ковальчук. — Рівне, 2003. — 135 с. (видано за сприяння першого заступника голови Рівненської обласної державної адміністрації В Берташа); Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся: матеріали комплексних наукових експедицій Рівненського фольклорно-етнографічного товариства. — Вип. IV / Упор. В. Ковальчук. — Рівне, 2003. — 255 с. (книгу видано за сприяння Рівненської облдержадміністрації, Рівненської облради, відділу культури Рівненського міськвиконкому, Рівненського міського Палацу дітей та молоді, Всеукраїнського благодійного фонду Надії і Добра, Рівненської обласної організації Демократичної партії України, Рівненського міського (незалежного) об'єднання товариства "Просвіта" ім. Тараса Шевченка).

2 *Українець А.* Бджільництво на Рівненському Поліссі. До характеристики сучасного стану, Вип. ІІ; *Сидорчук О.* Кушнірство на Кореччині: до питання розвитку ремесла, там само; *Романчик О.* До питання вивчення ремесел Березнівського Полісся, Вип. ІІІ; *Тишкевич Р.* Традиційні промисли і ремесла Волинського Полісся, там само, *Жмура Н., Українець А.* Розвиток традиційної поліської вишивки в сучасному вишивальному мистецтві Рівненщини, там само.

3 *Українець А.* Народний одяг мешканців Рокитнівського району, Вип. 1; *Ковальчук О.* Колекція народного вбрання, зібрана Віктором Ковальчуком для фольклорного гурту "Веснянка", там само; *Пономар Л.* Одяг Рівненщини на тлі суміжних систем або комплексне дослідження західнополіського одягу та назв його елементів в ареальному аспекті, Вип. ІІ.

4 *Несен І.* Коровай відомий і невідомий (традиції коровайного обряду Рівненського Полісся. — Вип. ІІІ; *Ляшко А.* Обрядові страви жителів Володимирецького району. — Вип. IV.

5 *Несен І.* До питання типології весільного обряду Північної Рівненщини. — Вип. І; *Пархоменко Т.* Ритуальне використання обрядових страв з медом у різдвяно-новорічному циклі свят. — Вип. ІІ; *Пархоменко Т.* Використання продуктів бджільництва в поминальних обрядах Зелених свят. — Вип. IV.

6 *Поріцька О.* Опозиція цей/той світ у світоглядних уявленнях українців. — Вип. IV.

7 *Пархоменко Т.* Використання воску в народному знахарстві, Вип. І; *Наконечна Ю., Українець А.* Народна медицина: традиції й сучасність, Вип. ІІІ.

8 *Черніговець Т.* Традиційні форми дитячого дозвілля Волинського Полісся // Вип. ІІ; *Черніговець Т., Коваленко Ю.* Традиційні дитячі ігри Рівненського Полісся, Вип. ІІІ; *Їх же.* Народні дитячі ігри Рівненського Полісся, Вип. IV.

9 Див., напр., *Пащук І.* Рівненське Полісся у краєзнавчих дослідженнях. — Вип. І; *Столярчук Б.* Пісенний фольклор Рівненщини у записах Сергія Козицького. — Вип. ІІ; *Його ж.* Іван Корсак — хормейстер, фольклорист, викладач. — Вип. ІІІ; *Прищепа О., Прищепа Б.* Якуб Гофман — організатор досліджень історії та культури Волині // Вип. ІІ; *Дацков А.* Він завше зичив людям добра // Вип. ІІІ (про П. Степанка, записувача та популяризатора фольклору); *Боряк О.* Село Бірки на Волині очима етнографа Людмили Шевченко // Вип. IV.

10 *Павлишина Р., Тарасюта С.* Екологічні аспекти розвитку соціальної сфери на забруднених територіях. — Вип. IV.

11 *Балушок В.* Про зміст назви Україна в XVI — першій половині XVII ст. — Вип. IV.

12 Див.: Замовляння (у записах В. Ковальчука) // Вип. ІІІ; Пісні села Хихочи Володимирецького району (у записах В. Ковальчука та розшифровці Л. Гапон // Вип. ІІІ; Мелодії, виконувані на дудці-викрутці (Запис В. Ковальчука // Вип. IV; Обрядові пісні з села Зелениця Володимирецького району (Запис Л. Гапон) // Там само та ін.

13 Варто зазначити, що якби авторка не наполягла на виданні платівки та не відмовилася від належного їй гонорару, видання не вийшло б у світ.

ФАСТІВСЬКА ШКОЛА НАРОДНОЇ МАЙСТЕРНОСТІ

Анатолій ДРЕВЕЦЬКИЙ, Василь БАЛУШОК

Відновлення української державності, незважаючи на все ще не переборене засилля радянського бюрократизму в освітянській сфері, дало потужний поштовх розвитку нових освітніх закладів, у тому числі художніх. Одна з таких шкіл, які навряд чи могли з'явитися в радянські часи, ось уже одинадцятий рік працює у Фастові на Київщині. Як записано в її статуті, „Фастівська міська школа народної майстерності є школою мистецтв нетрадиційного типу", яка ставить завданням „відродження народного мистецтва і духовно-естетичних цінностей України, повернення дітей до джерел народної культури". Засновником та першим директором її була Любов Саннікова, що змогла не тільки домогтися в 1992 році відкриття школи, але й започаткувати в місті і школі відповідну традицію, яка допомогла вижити закладові у пізніші кризові часи. Зараз у школі майстерності школярі Фастова та навколишніх сіл, до речі безплаптно, навчаються декоративному розписові, народному малярству, різьбленню по дереву, гончарству та ліпленню, ткацтву, килимарству, вишивці, бісеронанизуванню, писанкарству, мистецтву витинанки. Усі ці предмети складають відділення декоративно-ужиткового мистецтва. Крім нього, діють ще відділення історії й теорії народного мистецтва України і відділення образотворчого мистецтва; до останнього входять класи образотворчого мистецтва, основ композиції та комп'ютерної графіки. Є в школі етнографічний музей, де зібрані досить рідкісні експонати, а також бібліотека з чималими фондами. Діти старшого шкільного віку залучаються до дослідницької роботи через відділення мистецтвознавства. Всі учні мають можливість регулярно відвідувати музеї і художні галереї Києва, Київщини і сусідніх областей. Для них постійно організовуються навчальні тематичні екскурсії, проводяться творчі зустрічі.

Керує школою член Національної спілки художників України, відомий у нашій країні й поза її межами скульптор та художник Анатолій Древецький. З його ініціативи дітей у закладі навчають не тільки майстерності традиційних народних художніх ремесел, але й дають основи академічних знань. Він очолює дружний і працьовитий колектив учителів-майстрів, переважна більшість яких — непересічні особистості, що не тільки вміло навчають дітей, але й самі є художниками. Вони створюють прекрасні твори мистецтва (вишивки, бісеронанизування, декоративного розпису, різьблення та ін.), що відомі далеко за межами Фастова. Ольга Горецька, Олена Гуртова, Ніна Кіріненко, Наталя Павленко рекомендовані дирекцією для присвоєння звання Майстер народного мистецтва та для атестації у Національній спілці майстрів України і у 2004 році були атестовані на звання. А молода вчителька Наталя Павленко прийнята до Національної спілки народних майстрів України. Колектив мріє про створення в школі первинного осередку Національної спілки народних майстрів. Школа співпрацює з Ольгою Косовською-Михайліченко, що проживає в смт. Борова — відомим майстром вишивки, борцем за незалежність України та політв'язнем 1940—1950-х років, а також з „Музеєм Івана Гончара" в Києві. Сам А. Древецький, крім педагогічної діяльності, працює і як художник у галузях скульптури, медалей, графіки та живопису. Його твори (пам'ятники Т. Шевченкові, поетові-політв'язню В. Косовському, винахідникові електрозварювання М. Бенардосу, загиблим фастівчанам у роки Другої світової війни, Героєві Радянського Союзу фастівчанину Й. Чайковському, декоративні скульптури та ін.) можна побачити в багатьох містах, музеях і приватних колекціях України, США, Росії, Латвії, Білорусі, Німеччини. Фастівська школа народної майстерності часто влаштовує виставки творів майстрів-учителів та учнів у місті, виконуючи просвітницьку місію серед його мешканців. Крім того, вона регулярно бере участь у різних виставкових заходах всеукраїнського масштабу в Києві (виставки в Українському Домі, Будинку вчителя, „Музеї Івана Гончара", Національному експоцентрі України, "Артеці"), де твори її учнів та вчителів виборюють призові місця. Багато випускників Фаствської школи народної майстерності, отримавши свідоцтво про початкову художню освіту, продовжують навчання в середніх та вищих художніх навчальних закладах України і за кордоном, зокрема, у Краківській художній академії й Варшавському університеті.

Школа плідно співпрацює з Фастівським краєзнавчим музеєм, у виставкових залах якого в 2003—2004 роках проходила виставка художніх творів учителів школи „Дивограй", а з 14 жовтня 2004 р. експонуються мистецькі твори директора школи А. Древецького на персональній виставці, присвяченій Дню художника і святові Покрови Пречистої Богородиці.

У виставковій залі школи постійно діє виставка дитячих творів образотворчого та декоративно-ужиткового мистецтв з фондів школи та проходять виставки-конкурси „Юний художник", „Тарасовими шляхами", „Різдвяна", „Великодня" та інші. Учні школи стають переможцями та лауреатами обласних та всеукраїнських конкурсів: „Палітра тисячоліть", „Місто усміхається", „Здоров'я очима дітей", „Податки очима дітей", „Таланти твої, Київщино", „Природа і творчість", „Наша земля — Україна", „Моя веселкова Україна", „Писанкова веселка", „Міжнародний день захисту дітей", „Зелений світ України", „Скарби рідного краю", „Барви рідного краю", „Чорнобиль очима дітей", „Душі народної криниця", „Моє бачення сталого розвитку". Вони взяли участь у виставках: „70 років утворення Київської області", „Україна дітям", „Білоцерківська ластівка", „Мрії дітей України", а також у виставках в Українському центрі народної культури „Музей Івана Гончара", у Всеукраїнських оглядах народної творчості в Національному палаці культури „Україна" та інших. Під керівництвом учителів учні займаються дослідницькою роботою, беруть участь у Всеукраїнському конкурсі науково-дослідницьких робіт учнів-членів Малої академії наук України та інших. Допомагають фастівській Школі народної майстерності у виставковій та конкурсній роботі Методичний кабінет Міськвно, Міський відділ культури, дирекція Палацу культури, міська та районна бібліотеки, Національна спілка художників України та Національна спілка майстрів України.

Але є у школи і досить складна проблема — це приміщення школи, що не відповідає вимогам профільного навчального закладу в системі позашкільної освіти, згідно з вимогами Закону України „Про освіту", Положенню про позашкільний навчальний заклад та Статутові школи. Цій дерев'яній будівлі більше ста років. У ній ще на початку XX століття містилося перше у Фастові фотоательє братів Буш, і тримається вона купи лише завдяки постійним ремонтам. Адміністрація школи, педагогічний та учнівський колективи, батьківський комітет докладають максимум зусиль для вирішення цієї проблеми і не втрачають надії на її позитивне вирішення з допомогою міських властей, бо з цим пов'язане майбутнє Фастівської школи народної майстерності.

ПЕРШІ КАЙНДЛІВСЬКІ ЧИТАННЯ

Олександр **КУРОЧКІН**

Історія Чернівецького університету віддзеркалює складну політичну ситуацію Північної Буковини. Він був заснований 4 жовтня 1875 року як "найсхідніший німецький університет" на землях, що входили до складу Австро-Угорської імперії. У 1900 році на трьох факультетах Чернівецького університету — філософському, теологічному та юридичному навчалося 392 студенти: німці та євреї (218), румуни (89), поляки (41), чехи (3), серби (3), русини-українці (35)[1]. Вже з цього переліку видно, що місцеві українці — найчисельніша етнічна спільнота краю перебували в становищі пригноблюваної більшості, яка не мала рівного з іншими етнічними групами доступу до освіти і культури.

Внаслідок розпаду Габсбургської монархії у 1918 році й приєднання Північної Буковини до Румунського королівства університет до 1940 року вважався румунським вищим навчальним закладом.

Лише після возз'єднання Північної Буковини з Україною Чернівецький університет реорганізовано у державний вищий навчальний заклад з українською мовою навчання. Сьогодні у складі університету ім. Юрія Федьковича функціонує 13 факультетів, які готують фахівців з 56 спеціальностей. Загальний контингент студентів на денній і заочній формі навчання нараховує понад 15 тисяч осіб.

Чернівецький університет знаний в Україні та за її межами не лише як "кузня кадрів", а й великий науковий центр. Щорічно тут відбуваються конференції, симпозіуми, семінари різного рівня і тематичного спрямування.

22—23 травня 2004 року на базі Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича проходив міжнародний науковий семінар "Кайндлівські читання", який зібрав вчених з різних міст України, а також з Болгарії, Молдови, Польщі, Росії, Румунії. Семінар був присвячений вшануванню пам"яті уродженця Буковини, видатного дослідника в різних галузях українознавства, вченого європейського рівня Раймунда Фрідріха Кайндля (1866—1930). Його життєвий і творчий шлях невіддільний від історії Чернівецького університету. Тут він навчався у студентські роки, працював професором і нарешті досяг академічної вершини, коли у 1910—1913 роках його обрали спочатку деканом філософського факультету, а згодом і ректором Alma mater Francisco-Josefina. Події Першої світової війни змусили Кайндля залишити рідні Чернівці й переселитися до Австрії, де з 1915 р. і до кінця життя він викладав гуманітарні курси в університеті м. Грац.

Австрієць за походженням, Р. Ф. Кайндль залишив помітний слід в українській культурі та науці. Він автор кількох сотень історичних, краєзнавчих та етнографічних праць про різнонаціональне населення Буковини, Галичини, Закарпаття. До головних здобутків дослідника належать: "Історія Буковини" (т. 1—3, Чернівці, 1888—1893), "Історія Чернівців" (Чернівці, 1908), "Русини на Буковині" (в співавторстві з А. Монастирським, Чернівці, 1889), "Гуцули" (Відень, 1894), "Буковина в 1848—1849 рр." (Відень, 1900), "Історія німців Прикарпаття" (Т. 1—3, Відень, 1907—1911) та ін. Плідна діяльність Р. Ф. Кайндля сприяла примноженню наукових знань про населення Карпатського регіону та їх популяризації серед європейських вчених. Ця діяльність "приятеля українського народу" була гідно оцінена: його обрали дійсним членом Наукового товариства ім. Шевченка, про нього позитивно відгукнулися М. Грушевський, І. Франко, В. Гнатюк та інші.

У радянській історіографії праці Р. Ф. Кайндля були незаслужено забуті, а на самого вченого почепили ярлик "ідеолога австрійських панівних верств" й "прихильника расистських теорій". Такі категоричні характеристики за методологією "класового підходу" по суті цілком перекреслювали велику спадщину буковинського професора й не залишали можливостей для її об'єктивної оцінки.

В останнє десятиріччя відбувається процес "реабілітації" наукового доробку Р. Ф. Кайндля в Україні: його праці активно перекладаються з німецької українською мовою та перевидаються ("Гуцули", "Історія Чернівців" та інші) й дедалі частіше стають об'єктом зацікавленого вивчення з боку сучасних науковців. На хвилі цього зростаючого інтересу логічно "визріла" й сама ідея проведення "Кайндлівських читань".

Широкий діапазон наукових студій Р. Ф. Кайндля знайшов відображення в роботі чотирьох секцій семінару: "історіографія", "археологія", "всесвітня історія", "етнологія". Усього на них було заслухано близько 80 доповідей.

Матеріали Міжнародного наукового семінару "Кайндлівські читання" планується видати у двох частинах. Перша з них — "Р. Ф. Кайндль і українська історична наука" побачила світ ще до початку семінару.

Центральною подією пленарного засідання стали доповідь завідувача кафедри етнології, античної та середньовічної історії ЧНУ ім. Ю. Федьковича, голови Буковинського етнографічного товариства, професора Г. Кожолянка "Раймунд Фрідріх Кайндль — австрійсько-буковинський історик, етнолог, народознавець". Значну увагу в ній було приділено висвітленню динаміки оцінок етнографічного доробку автора "Гуцулів" як у вітчизняній, так і в австрійській історіографії впродовж XX ст. На думку доповідача, Кайндль одним з перших досить точно визначив межі розселення гуцулів і ґрунтовно охарактеризував основні галузі їх матеріальної та духовної культури. Незаперечну цінність мають також праці австрійського вченого, присвячені питанням колонізації Буковини росія-

нами-липованами, німцями, словаками, вірменами, євреями та іншими етнічними групами. Спираючись на матеріали Р. Ф. Кайндля, доповідач охарактеризував релігійну ситуацію на Прикарпатті, де у XVIII-XX ст. шляхом обмеження прав і утисків прибічників православної конфесії поширювалась сфера впливу греко-католицької та римо-католицької церков, а також різних протестантських віросповідань.

З історіографічною проблематикою були пов'язані й інші доповіді, виголошені на спеціальній секції. Дослідивши маловідоме листування Р. Ф. Кайндля та Ф. Вовка, нові сторінки вітчизняної етнології розкрила О. Франко (Львів). Автор цих рядків присвятив свій виступ аналізу досі ще не перекладеної українською мовою розвідки Р. Ф. Кайндля "Святковий календар руснаків і гуцулів", що була надрукована у VI-VII зошитах австрійського часопису "Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien" за 1896 р. Реферат на тему "Весільна обрядовість у дослідженнях Р. Ф. Кайндля" підготувала О. Камінська (Чернівці). Її земляк – Д. Звоздецький за працями Р. Ф. Кайндля, Й. Полека, Г. Купчинка та інших подав культурно-побутову характеристику буковинських росіян-старообрядців.

Цікаві нові дані про життєвий шлях і наукову діяльність буковинського етнографа Дімітрія Дана узагальнив у своєму виступі А. Мойсей (Чернівці). З цікавістю були заслухані доповіді, що висвітлювали творчий доробок інших відомих дослідників, як українських (М. Костомарова, Ю. Федьковича, М. Біляшівського, Ф. Шевченка), так і зарубіжних (Й. Коля, Ф. Ржегоржа, С. Маріана, Т. Памфіліє).

Закономірною в рамках семінару була й секція "археологія", розвиткові якої на теренах Буковини чимало прислужився Р. Ф. Кайндль. Він одним з перших науково обґрунтував право українців-русинів називатися автохтонами Прикарпаття, оскільки вони з'явилися тут вже у V ст. н. е. Основний масив доповідей, виголошених археологами, торкався пам'яток давнього населення, що були знайдені на Буковині й території Карпато-Дністровського регіону. З результатами експедиційних знахідок останніх років колег ознайомили чернівецькі дослідники (С. Пивоваров, Ю. Мисько, О. Руснак, В. Ластюк, В. Михайлюк, О. Паук, С. Якубина та інші), а також фахівці зі Львова, Одеси, Криму, Польщі та Росії. Найбільший інтерес викликали нові археологічні матеріали про заснування м. Чернівців, історію зброї, зокрема появу вогнепальної артилерії на Буковині у XIV ст, городища-святилища на Дністрі тощо.

Широкий спектр наукових проблем обговорено на секції "всесвітньої історії". Медієвістичний хронозріз представляли доповіді Б. Бондарюка (Чернівці) "Функції інституту старців у середовищі східного чернецтва у IV–VII ст.", О. Масана (Чернівці) "Професійні об'єднання у містах середньовічної Прусії (XIII-XV ст.)", Ф. Пінтеску (Сучава, Румунія) "Польський вплив на військову справу в середньовічній Молдавії", А. Ремчука (Чернівці) "Політичні передумови розвитку фільварків у східних воєводствах Речі Посполитої в XV–XVI ст." та інші. Тематичний пласт нової історії знайшов відображення у виступах В. Полторак (Одеса) "Напрямки взаємин запорізького та донського козацтва у 1648–1709 рр.", Й. Committee Сележана (Чернівці) "Буковина в світлі проблем національностей", В. Ботушанського (Чернівці) "Чернівецька зернова біржа у системі торговельних зв'язків Буковини (70-ті рр. XIX–XX ст.), Ш. Пурича (Сучава, Румунія) "Переселення німецького населення з Південної Буковини" та інші. Утвердження сучасної парадигми гуманітарного знання, яка фокусує увагу на гострих і дискусійних моментах, яскраво продемонстрували повідомлення з кола питань новітньої історії. Під цим кутом зору дуже показові доповіді О. Сахновського (Чернівці) "Ірландія в "імперіалістичних" дослідженнях істориків СНД (кінець XX – поч. XXI ст.)", П. Яценка (Чернівці) "Деякі питання дослідження історії радянських профспілок. Історіографічний аспект", О. Ганчева (Софія, Болгарія) "Трансмісія соціального досвіду в період соціалізму: на матеріалах болгарських сіл Південної Болгарії" та інші.

Найбільше учасників зібрала секція "етнологія", де розглядалися різні аспекти матеріальної і духовної культури українців та інших народів. І. Воротняк (Чернівці) простежив інновації в культурі рільництва Буковини (друга пол. XIX – початок XX ст.), традиційні й сучасні мотиви в художньому оформленні молдавських осель проаналізувала Г. Головка (Кишинів, Молдова), Л. Звенигородська (Чернів-

ці) на прикладі Вижниччини охарактеризувала мистецтво орнаментики народної вишивки Буковинського Прикарпаття та Гуцульщини, про результати вивчення зовнішнього вигляду та вбрання буковинського православного кліру за архівними матеріалами XVIII – початку XX ст. цікаво розповів М. Чучко (Чернівці).

Як і завжди на наукових зібраннях етнологів, активно дебатувалися питання календарної та сімейної обрядовості. О. Кожолянко та І. Сандуляк (Чернівці) за результатами власних польових досліджень охарактеризували великодні ігри та забави буковинців, звернувши особливу увагу на традицію великодніх гойдалок – "колисок". Обряд новорічного маланкування з с. Нові Бросківці представила М. Маніліч (Чернівці). Г. Виноградова (Львів) зосередилась у своєму повідомленні на етносоціальному аспекті живарських звичаїв та обрядів, а Л. Мафтин (Чернівці) детально розглянула особливості спасівських атрибутів і символів українців.

Весільній тематиці були присвячені доповіді Н. Петрової (Одеса) "Викрадення молодої як архаїчна форма шлюбу в українців Буджака" та Олени Кожолянко (Чернівці) "Особливості передвесільного циклу весільного обряду Прутсько-Дністровського межиріччя кінця XIX – початку XX ст." Велике зацікавлення аудиторії викликало повідомлення О. Сапеляк (Львів) про елементи народної релігійності в сімейних обрядах аргентинців українського походження, підготовлене за наслідками власної експедиційної мандрівки дослідниці до Латинської Америки.

З обрядовою проблематикою тісно пов'язана сфера народного світогляду та релігійних уявлень. Своїми здобутками на цьому терені поділилися чернівчани – І. Возний та О. Балух, які розповіли про практикуючих носіїв езотеричних знань або так званих "непростих людей", а також І. Чеховський, якому вдалося переконливо показати, що заняття магією є одним з найпоширеніших різновидів релігійної практики українців Карпат.

Ряд доповідей був присвячений культурі і побуту окремих етнічних та етноконфесійних спільнот. Актуальні проблеми дослідження народних традицій румунів проаналізував Н. Константінеску (Бухарест, Румунія), роздумами щодо етноконфесійної належності гагаузів поділилася Г. Мечкар (Одеса), про громадський і сімейний побут, релігійне мистецтво буковинських старообрядців – липован йшлося у виступах О. Пригаріна та Ю. Горбунова (обидва з Одеси), І. Пономарьова (Маріуполь) представила жіночі головні убори греків Приазов'я як джерело вивчення міжетнічних контактів.

Учасникам міжнародного семінару була запропонована цікава культурна програма. Вона включала: пішохідну екскурсію вулицями і площами старовинних Чернівців, яку блискуче провів місцевий історик і краєзнавець О. Масан; ознайомлення з виставкою польських витинанок, привезених із зібрання приватного Музею народного мистецтва в Отренбусах біля Варшави. Незабутнє враження на гостей справила колективна подорож в Карпати за маршрутом етнографічних експедицій Р. Ф. Кайндля по гуцульській Буковині.

На завершення слід відзначити, що успішна організація Перших "Кайндлівських читань" за умов сучасного "нульового фінансування" стала можливою лише завдяки ентузіазму й подвижницькій діяльності професора Г. Кожолянка й очолюваного ним колективу викладачів, аспірантів, студентів кафедри етнології, античної та середньовічної історії ЧНУ ім. Юрія Федьковича. Хочеться вірити, що в майбутньому "Кайндлівські читання" матимуть необхідну державну підтримку й набудуть статусу традиційного загальноукраїнського і європейського наукового форуму.

Київ

1 Літературно-науковий вісник. – Т. XI. – Львів, 1900. – С. 133.



Учасники конференції поруч з меморіальним будинком Р. Ф. Кайндля у Чернівцях

ПОЛЬОВІ НОТАТКИ З ЕКСПЕДИЦІЇ "БУДЖАК-2004"

Марія МАЄРЧИК, Олександр ПРІГАРІН

1–15 липня 2004 року в Кілійському районі Одеської області працювала історико-етнографічна експедиція викладачів та студентів кафедри археології та етнології України Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова. В експедиції також взяла участь співробітниця ІМФЕ. Конкретні завдання цьогорічного виїзду були визначені програмою „Українське та російське населення Буджаку" Управління охорони об'єктів культурної спадщини Одеської облдержадміністрації (зокрема: перевірити стан історичних пам'яток, вивчити рівень збереженості традиційних культур, з'ясувати характер міжетнічних взаємин), але також й науковими інтересами співробітників представлених інституцій.

Українці й росіяни проживають на Подунав'ї більше двох століть. В Кілійському районі вони мешкають і окремими сільськими поселеннями (українські — Трудове (колишнє Дракуля), Першотравневе (колишнє Гасан-Аспага), Десантне (колишнє Галалешти), російські — Василівка (Василівка та Подковка), Приморське (колишнє Жебріяни), і в біетнічних анклавах (російсько-українське Мирне (колишнє Карячка), україно-молдавські Червоний Яр та Фурманівка), а також в містах регіону (Кілія та Вилкове). Такий характер розселення, з одного боку, сприяє консервації етнічних культур, а з іншого створює умови для взаємопроникних процесів у культурно-побутовій та мовній сферах.

Частина тутешніх українців — це нащадки козацько-селянських переселень кінця XVIII — першої третини XIX ст. Цікаво, що серед населення краю дотепер побутують перекази про їх козацьке минуле. Проте найбільш поширеним етнонімом українців у регіоні є *хохли* (тепер певним чином і як регіональна самоназва), який, однак, втратив негативний відтінок; подібно і етнонім старовірів *липовани*, який раніше був образливою зовнішньою назвою, з часом втратив негативний відтінок і був прийнятий самими старовірами як самоназва. Прикметно, що з втратою негативних конотатів у названих етнонімах починають з'являтися інші слова на позначення іноетнічних сусідів, де негативний конотат є знову аж цілком відчутним. Так, тепер новоприйшлих в старовірські села українок називають *кастронками*, щодо помісі етнічних груп серед липован також існує назва *катир(ка)*.

В Кілійському районі росіяни представлені трьома групами. Перша, *липовани* — це росіяни-старообрядці, які оселилися на Дунаї ще у середині XVIII ст. Друга спільнота росіян *абаяни, обояни*, які є нащадками державних селян, яких переселяв сюди уряд упродовж 1820-х рр. з Курської губернії Обоянського повіту (звідси і назва). У Кілійському районі вони проживають у Василівці разом з липованами, чітко розрізняючи себе. Інші росіяни — в основному міські мешканці, які переселилися до регіону в радянський період і не складають окремої етнокультурної групи.

Експедиція працювала кількома методами. Глибинне інтерв'ю було проведено з найбільш „продуктивними" респондентами різних вікових страт (часто інтерв'ю тривало 3–4 сеанси). Працювали на основі авторських запитальників. Анкетування дозволило зафіксувати статистичний матеріал переважно серед молоді. Паралельно опрацьовувалися реєстраційні книги сільської ради для вивчення демографічного розвитку, міграційних процесів і структури сім'ї. Група підготовлених спеціалістів, членів експедиції відвела кілька днів для ознайомлення з бібліотекою старообрядницької церкви Казанської Богородиці.

Було зібрано масив матеріалу з усної історії — меморати різного змісту від напівміфологічних пояснень появи липован-старообрядців до реальних спогадів-біографій окремих осіб. Як і в інших общинах липован, продуктивним жанром виявилися есхатологічні легенди про ознаки близького кінця світу. Ознаки ці, як повідомляли нам, були описані в старовинних родинних книгах старовірів, однак самі книги не збереглися, згідно зі свідченнями, вони зникли разом з особами, які

вміли їх читати. Найчастіше називали такі ознаки: вода буде коштувати більше ніж вино (за приклад наводиться Кока-кола й інші напої), жінки одягнуть чоловічий одяг, людей будуть позначати номерами тощо. Зафіксовано об'ємний матеріал родинної і календарної обрядовості, вірувань та звичаїв, оригінальний корпус історико-етнографічних даних, які дають багату поживу для подальших наукових досліджень і поступово будуть введені до наукового обігу.

Нас, етнологів цікавила не тільки сфера традиційної культури, але також і сучасний її зріз, і особливо трансформації, пов'язані з перетворенням приморських населених пунктів — у першу чергу села Приморське і містечка Вилково — в курортну зону відпочинку. Громади старовірів-липован традиційно були консервативними і надзвичайно замкнутими. Уявіть, майже до 1970-их років, якщо липованин давав напитися прохожому-не липованину води, кухоль опісля викидався, надалі використовувати його було неприпустимо.

В старообрядницькій липованській культурі сталися швидкі кардинальні зміни, що дає цікавий матеріал для вивчення процесів трансформації й адаптації, а також опору консервативного середовища в умовах нових динамічних, глобалізаційних процесів.

Експедиційним „ноу хау" була запропонована і апробована робота не тільки з місцевим населенням, але й відпочивальниками, що дозволило вивчати їх взаємну рецепцію, зближення і взаємодію.

У зв'язку з цим було цікаво відзначити сприйняття липованами пляжу як чужого і ворожого топосу, а, відповідно, села і церкви як свого і сакрального, хоч більшість місцевих мешканців (навіть близьких до конфесійного центру общини) мають можливість заробітків для утримання сімей саме завдяки роботі в різних інфраструктурах пляжу. Однаково, липовани вважають, що образ життя, який продукується через пляж, руйнує їх спільноту і розбещує молодь.

Цікаву закономірність виявило опитування відпочивальників у Приморському: туристи з сусідніх районів Буджаку не знали, що перебувають у липованському селі, а ось прибульці з віддалених областей України знали це і мали певне уявлення про культуру й релігію липован.

Дослідження основних комплексів матеріальної культури свідчить, що традиційні форми зберігаються лише в окремих сферах, найчастіше пов'язаних з церквою. Загалом же можна говорити про соціально-економічну зумовленість розмивання, розчинення цього комплексу культури. Серед традиційних ознак, що острівково ще зберігаються в культурі липован, згадаємо хрестики та образи над порогами хат, обов'язкове облаштування в усіх житлових кімнатах божничків-іконостасів, вираз подяки фразою „Спаси, Христос" (говорити *спасібо* в липован категорично заборонено), наявність у кожній садибі лазні тощо. Традиційні ознаки в повсякденному одязі повністю зникли, однак ще подекуди зустрічаються в святковому одязі до церкви, особливо на храмові свята: чоловіки й хлопці одягають сорочку на випуск, підпоясуючись на правий бік, жінки підпоясуються також, але на лівий бік; одягаються стегнові пальто (поддевкі), хустки на голові не вив'язуються вузлом, тільки пришпилюються; дотепер можна побачити в заміжніх жінок очіпок (зборнік, кічка, капор).

Традиції господарювання зазнали кардинальної зміни у 1950—1980-ті роки, при колгоспах. І хоч зараз відбувається поступова реституція рибальства та землеробства в їх традиційних формах, велика частина населення зосереджена на заробітку грошей в галузях обслуговування курортної зони.

У комплексі харчування липован найбільш архаїчну та виразну частину складають страви з риби (цікаво, що липованьска уха подається упродовж частування поетапно, спочатку як друга страва — риба кількох видів, полита спеціально приправленою юшкою *саламуром,* потім як перша — власне юшка в чашках, а потім подаються зварені цілими в юшці морква і картопля, дуже смачно). Хоч загалом саме в сфері харчування проявляється інтерференція культур і запозичення від іноетнічних сусідів. Прикладом можуть бути такі страви в меню липован як овочеве манжо, мамалига, малай та ін.

Календарна та родинна обрядовість тісно пов'язана з церковним каноном і календарем, обряд орієнтований на церкву, але водночас містить і велику кількість архаїчних нехристиянських елементів, контамінація яких може

стати предметом окремого дослідження (старовіри, особливо клір, вважають, що вони викорінили язичницьку компоненту вірувань та уявлень). Водночас, у деяких сферах справді спостерігається крайнє витіснення „нехристиянського" елементу з традиції. Так, старовіри не доглядали за могилами і не ходили на кладовище для річного поминання померлих, вважаючи тлінне тіло недостойним для молитовних почестей. Хрест робився дерев'яним — з часом могила мала зникнути. Натомість липовани у відповідні свята і в щоденній молитві згадували душі померлих, багато молилися власне за душі. В наш час відбувається активне запозичення липованами від сусідів поминальної традиції на гробках, куди приносять їжу, окремі могили тепер доглядаються.

Респонденти нерідко виявляли філігранну обізнанність у непростих питаннях церковного канону. Пояснюється це повагою і увагою старовірів до писемної традиції — майже у кожної родини є "старовинні" Часослов, Псалтирь тощо. Втім, майже всі зазначають, що тепер закон так не поважають, як це було раніше.

Центральну роль грає церковна община і у соціонормативній культурі. Громадське життя, форми дозвілля, колективна праця тощо все регламентувалося церквою. Така релігійність безумовно впливала і на сімейні стосунки. Опитування показали, що раніше були великі родини, а зараз таких вже нема. Підрахунки матеріалів сільрад та примарі (румунська адміністрація) показують, що сім'я нуклеарного типу домінувала вже на початку XX ст. Прості шлюбні пари з дітьми складали у Жебріянах (Приморському) впродовж XX ст. не менш 80 %. Уявлення про велику сім'ю пов'язане з високим індексом народжування.

Матеріали експедиції зберігаються у лабораторії археології та етнографії Степової України ОНУ ім. І. І. Мечникова.



Сім'я священика-старообрядця о. Ніколи Бобкова.
с. Стара Некрасівка Ізмаїльського р-ну Одеської обл.
Діти (зліва направо): Авакум, Лізавета, Лаврентій, Паїсій, Теодора, Євгеній та матушка Марина. Всі одягнуті в традиційний одяг і підпоясані обов'язковим у старовірів пояском (його найкраще видно в Лаврентія, якого обіймає батько).
Липень 2004 р.

ЗМІСТ ЖУРНАЛУ "НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ" ЗА 2004 РІК

Трибуна молодого дослідника

Рецензії та огляди

Хроніка

Некрологи

ВИДАВНИЦТВО ІНСТИТУТУ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ЕТНОЛОГІЇ НАН УКРАЇНИ